CUEM

Carlo Sini

LA MENTE E IL CORPO

CARLO SINI

LA MENTE E IL CORPO

Appunti del corso a.a. 1997-98

CUEM

Carlo Sini

La mente e il corpo

Filosofia teoretica II a.a. 1997-98. (Appunti)

Alcune avvertenze preliminari.

Il tema, com'è ovvio, è sterminato. Esso concerne il fondamentale rapporto dell'anima col corpo, già presente nella tradizione del pitagorismo e poi, massimamente, in Platone. Per quanto concerne Platone, in corsi di anni passati si è parlato, in proposito, di "strategia dell'anima". Non è possibile qui riprendere il tema. Possiamo solo rinviare, per chi voglia informarsene, ai seguenti testi:

C.Sini, *Passare il segno*, il Saggiatore, Milano 1981, parte III, in particolare paragrafo 47.

C.Sini, *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari 1989.

Un'altra componente importante, svolta anch'essa in passato, concerne la nascita dell'autocoscienza dal gesto vocale. Di tale percorso è offerta una sintesi nella prima parte di: C.Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996, testo previsto per l'esame che si consiglia di leggere quanto prima per agevolare la comprensione delle lezioni. Il tema della nascita dell'autocoscienza è sviluppato in forma molto più analitica nel libro: C.Sini, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991, che può essere utilmente consultato.

Un altro elemento essenziale, che è alla base del lavoro teoretico di questa cattedra, è il tema della scrittura, e in particolare della nascita della mente logica dalla scrittura alfabetica. Per esso si rinvia al libro: C.Sini, *Etica della scrittura*, il Saggiatore, Milano 1994, che sarebbe molto utile leggere.

Infine c'è il tema generale delle "pratiche". Di esso informano sia il libro: C.Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1997, previsto per l'esame, sia la seconda parte del già cit. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*.

Da quale punto prendere l'avvio per svolgere il tema del corso è stato motivo di lunga riflessione. E' evidente che le possibilità sono innumerevoli: dal *Fedone* di Platone al *De anima*

di Aristotele; oppure dal dualismo cartesiano all'occasionalismo, inclusa la soluzione "monistica" di Spinoza; dal materialismo illuministico al materialismo positivistico; da *Materia e memoria* di Bergson a *Ideen II* di Husserl; oppure ancora da Merleau-Ponty e Sartre a Deleuze; per non parlare di Hilary Putnam (*Mente, linguaggio, realtà*), di Daniel C.Dennett (*Brainstorms*; entrambi questi libri sono tradotti da Adelphi) e più in generale della così detta "*mind-body theory*" dei nostri giorni (studiata criticamente in Italia da Sergio Moravia).

Non è escluso che ci capiti di fare riferimento a queste e ad altre opere. In particolare pensiamo anche a F.Nietzsche, *Genealogia della morale*, e a L.Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*. Tuttavia, dopo matura riflessione, abbiamo deciso di prendere le mosse, non da percorsi già tradizionalmente noti (il che avrebbe comportato una troppo lunga esposizione dei medesimi, considerata la loro complessità storica e concettuale), ma da una posizione autonoma del problema. Per la natura che la caratterizza, come si vedrà, si potrebbe dire, a titolo indicativo, che noi muoveremo da una sorta di "storia naturale dell'anima", o, se si preferisce, di "genealogia" dell'anima.

Non è il caso di fornire in proposito ulteriori indicazioni preliminari. E' opportuno invece "gettarci in acqua" e cominciare ad annaspare: che la fortuna ci aiuti.

Parte prima: La visione.

Prendiamo le mosse da una semplice frase di Wittgenstein (*Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, trad.it., Adelphi, Milano 1990, p.7):

"Vedere non è un'azione, ma uno stato. (Osservazione grammaticale)".

Ciò che qui interessa, almeno per ora, non è il contesto di senso del lavoro svolto da Wittgenstein nel suo libro, ma ciò che in questa frase è esplicitamente e implicitamente detto.

Wittgenstein sembra voler dire: io sono (nello stato del) vedente.

(Il contrario sarebbe: io sono cieco).

Cioè: il vedere, per noi uomini, è un fatto strutturale ("grammaticale").

Cioè: il vedere, per noi uomini, è un fatto strutturale ("grammaticale").

Di questo fatto strutturale, di questo stato grammaticale, sono ovviamente competenti le scienze biologiche e fisiologiche. Esse ci spiegano come funziona l'organo della vista (per quale motivo può capitare che un bambino nasca cieco ecc.); e poi come sia nato l'occhio nel corso della evoluzione delle specie animali; come la funzione dell'occhio si colleghi con certe e non altre funzioni e aree cerebrali; come giochi il carattere fisico della luce e così via.

DOMANDA: come può la filosofia tener conto della fisiologia e in generale della scienza naturale? Come può presupporne i dati o, al contrario, discuterli?

Eccoci posti subito di fronte a un complesso di questioni a dir poco preoccupanti. Per esempio:

- Come può la filosofia tener conto delle verità delle scienze naturali?
- Come può presupporne pacificamente i dati?
- Come può eventualmente discuterli?

Infatti:

- La fisiologia, la biologia ecc. sono saperi scientifici dei quali possiamo ricostruire la storia, per es. a partire da Aristotele.
- Ma allora vediamo subito che di tale storia è parte essenziale la filosofia: da lei propriamente provengono le scienze e, più in generale, lo sguardo scientifico e la sua "logica".
- Ma sono poi questi saperi (filosofici e scientifici) a ricostruire per esempio la storia evolutiva dell'occhio e della visione.
- Ecco che allora siamo di fronte a due storie: la storia dei saperi filosofico-scientifici e la storia "naturale" della visione. Un vero e proprio circolo.

▯ Analizziamo la situazione in cui ci troviamo:

- Esseri dotati di visione (cioè noi) hanno di fronte un mondo visibile;
- e ce l'hanno nel modo della visione scientifico-filosofica delle cose.
- Questa visione dice per es.: noi, animali vedenti, siamo prodotti dell'evoluzione naturale.

DOMANDA: tale visione scientifico-filosofica è a sua volta un prodotto della evoluzione naturale?

Ora vediamo che rispondere di no è impossibile (se dall'evoluzione provengono i nostri occhi, da essa proviene anche il nostro cervello e la sua capacità di formulare idee e punti di vista); rispondere di sì, però, non ha senso.

In altre parole:

- la natura che vediamo è la natura?

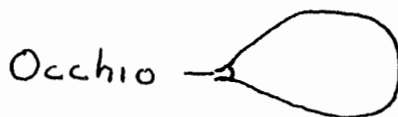
Ciò che possiamo legittimamente dire è che si tratta della natura *secondo il nostro punto di vista.*

- D'altra parte: se è l'evoluzione naturale che produce l'occhio e la visione, è innegabile che *questa* evoluzione naturale non può essere visibile, rendersi oggetto di visione (è lei che rende visibile, che produce occhi e cervelli; quindi non è lei stessa qualcosa di visibile, cioè parte di se stessa).

- Ma come sarebbe allora la natura non vista e non visibile? Possiamo davvero pensare qualcosa del genere?

(Si noti che la fisica moderna pensa in fondo qualcosa del genere: i suoi "oggetti" non sono visibili).

□ Insomma, stiamo mostrando che la pretesa che il prodotto (l'occhio) veda in maniera "oggettiva" il suo produttore (la natura in quanto processo evolutivo) è una pretesa assurda.

(Si ricordi Wittgenstein: *Tractatus,* 5.632: "Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo." 5.633: "*Ove, nel* mondo, vedere un soggetto metafisico? Tu dici che qui è proprio così come con occhio e campo visivo. Ma l'occhio in realtà *non* lo vedi. E nulla *nel campo visivo* fa concludere che esso sia visto da un occhio." 5.6331: "Il campo visivo non ha infatti una forma così:

□ Riferiamoci, come esempio, alla esplosione di una *supernova*: questo evento cosmico non è in sé nulla di visibile; però può produrre un effetto sull'occhio che osserva il cielo notturno.

Ora, dice Wittgenstein, quel che si vede si vede, è uno "stato".

- Supponiamo allora che un aborigeno australiano veda un chiarore nel cielo, e che anche noi lo vediamo: ciò che sarà diverso nei due casi sarà l'*interpretazione* che ne viene data.

- L'aborigeno interpreta sulla base della sua mentalità mitologica, mentre la nostra interpretazione dipende dalla storia della cultura europea a partire da Talete o da Aristotele (ancora una "storia", una "storia sociale" *evolutiva*, notate bene).

Ora: potremmo dire che su un fondo comune si instaurano qui interpretazioni diverse?

Tutto evidentemente dipende da come intendiamo questo "fondocomune".

(Husserl direbbe che la scienza deve comunque presupporre la visione pre-categoriale della natura.

Wittgenstein direbbe che alla base delle due interpretazioni stanno giochi linguistici diversi, e proprio per ciò la vista è un fatto strutturale e *grammaticale*.

Entrambi hanno le loro ragioni per dire ciò che dicono, ma ciò che dicono non è risolutivo del nostro problema.

Il precategoriale, infatti, prescinde sì, tramite l'epoché, dalle teorie scientifiche, ma le sue evidenze non prescindono dalla azione della mente e dalle sue interpretazioni linguistiche.

Quanto all'azione della mente non abbiamo allora altro che le spiegazioni della scienza evoluzionistica naturale e sociale, le quali però si trovano nel paradosso che abbiamo indicato).

▯ Sulla questione della interpretazione (in particolare in connessione col vedere) ridiamo però la parola a Wittgenstein.

Egli, nel testo cit., si sforza di distinguere *il puro vedere dalla interpretazione del vedere.*

Leggiamo allora i paragrafi 1-11 (pp.7-11 della trad. cit.).

1. Riflettiamo su ciò che si dice di un fenomeno come questo: vedere la figura ꟻ ora come una F, ora come l'immagine speculare di una F.

La mia domanda vuol essere: in che cosa consiste il vedere la figura ora così, ora altrimenti? – Vedo effettivamente una cosa diversa ogni volta, o *interpreto* soltanto in maniera diversa quello che vedo? – Sono propenso a dire la prima cosa. *Ma perché?* Il fatto è che interpretare è un'azione. Può ad esempio consistere nel dire: «Questa dev'essere una F»; oppure non si dice così, ma si sostituisce il segno, copiandolo, con una F; oppure si riflette: «Che cosa può essere mai? Sarà una F riuscita male a chi l'ha scritta». – Vedere non è un'azione, ma uno stato. (Osservazione grammaticale). E se non ho mai letto la figura se non come una F, se non mi sono mai messo a riflettere su ciò che essa potrebbe essere, allora diremo che la *vedo* come una F; questo, se sappiamo che la si può vedere anche in altro modo.

Ma, in effetti, come si è arrivati al concetto del 'vedere questo come la tal cosa'? In quali occasioni si forma questo concetto, se ne sente il bisogno? (Molto spesso, quando parliamo di un'opera d'arte). Ad esempio là dove si tratta di un fraseggio da seguire con l'occhio o

con l'orecchio. Si dice: « Questa battuta va sentita come introduzione », « Tendi l'orecchio a questa tonalità », ma anche: « Io sento il 'ne... pas' francese come negazione articolata in due parti, non come 'non un passo' », ecc. Ebbene, questo è un vedere o sentire vero e proprio? Piuttosto siamo noi a chiamarlo così; in determinate situazioni è con queste parole che noi reagiamo. E la nostra reazione *a* queste parole consiste, di nuovo, di determinate azioni. [Z 208].[1]

2. È l'introspezione a dirmi se ho a che fare con un vero e proprio vedere o non, piuttosto, con un interpretare? Innanzitutto, devo chiarire a me stesso che cosa chiamerei un caso di interpretazione; da che cosa si distingua un caso di visione da uno di interpretazione.

(Vedere in conformità a un'interpretazione). [Z 212].

3. Vorrei dire: « Vedo la figura come l'immagine speculare di una F » è solo una descrizione indiretta dell'esperienza che ho. Ce n'è una diretta, e cioè: vedo la figura *così* (alludendo per quanto mi riguarda alla mia impressione visiva). Come nasce questa tentazione? – C'è qui un fatto importante, e cioè che siamo propensi ad ammettere un certo numero di descrizioni diverse della nostra impressione visiva, ad esempio: « Adesso la figura *guarda* verso destra, adesso verso sinistra ».

4. Supponi che domandassimo a qualcuno che cos'hanno in comune questa figura e una F. E che uno rispondesse: « La figura è una F all'inverso », e un altro: « È

1. Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Basil Blackwell, Oxford, 1967. La traduzione è nostra, ma il lettore confronti altresì *Zettel*, edizione italiana a cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino, 1986. I numeri rinviano ai paragrafi, non alla pagina [*N.d.T.*].

una F con le aste troppo lunghe ». Dovremo dire allora: « Quei due vedono la figura in modi diversi »?

5. Non vedo forse la figura ora così, ora altrimenti, anche quando non reagisco con parole o altri segni?

Ma anche « ora così », « ora altrimenti » sono soltanto parole, e che diritto ho di usarle qui? Posso provarti il mio diritto, o provarlo a me stesso? (Per mezzo, sia pure, di un'ulteriore reazione).

Eppure io so che le impressioni sono due, anche se non lo dico! Ma come faccio a sapere che ciò che dico in tal caso è proprio quello che sapevo? [Z 213].

6. La fisionomia familiare di una parola; la sensazione che una parola sia un po' come un'immagine del suo significato; che abbia quasi assorbito in sé il suo significato – può esserci un linguaggio al quale tutto questo è estraneo. E noi come le esprimiamo queste sensazioni? Con il modo che abbiamo di scegliere e valutare le parole. [Cfr. PU, pp. 218 sg.].[2]

7. I casi in cui abbiamo ragione di dire che *interpretiamo* ciò che vediamo come questo e quest'altro sono *facili* da descrivere. [Cfr. PU, p. 212e).[3]

8. Quando interpretiamo, noi avanziamo una congettura, esprimiamo un'ipotesi che può successivamente risultare falsa. Se diciamo: « Vedo questa figura come una F », per questo asserto non c'è alcuna verifica o

2. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di Mario Trinchero, Einaudi (Reprints), Torino, 1980[2], p. 286 [*N.d.T.*].
3. Trad. it. cit., p. 279 [*N.d.T.*].

falsificazione, come non c'è per l'enunciato: « Vedo un rosso brillante ». È questo il tipo di somiglianza di cui dobbiamo andare in cerca per giustificare l'uso della parola « vedere » in quel contesto. Se uno dice di riconoscere mediante l'introspezione che si tratta di un 'vedere', la risposta è: « E come faccio a sapere che cosa intendi per introspezione? Tu mi spieghi un mistero con un altro mistero ». [Cfr. PU, p. 212e].[4]

9. In diversi punti di un libro, diciamo di un manuale di fisica, vediamo l'illustrazione . Nel relativo testo si parla una volta di un cubo di vetro, un'altra di una intelaiatura di filo metallico, un'altra di una scatola aperta rovesciata, un'altra ancora di tre assicelle che formano un angolo solido. Il testo interpreta ogni volta l'illustrazione.

Ma possiamo anche dire che noi *vediamo* l'illustrazione ora come l'una, ora come l'altra cosa. Ebbene, è davvero curioso che ci sia possibile usare le parole dell'*interpretazione* anche per descrivere la cosa immediatamente percepita!

In questo caso sulle prime vorremmo replicare così: Quella descrizione dell'esperienza immediata mediante un'*interpretazione* è solo una descrizione indiretta. La verità sarebbe questa: Possiamo dare alla figura una volta l'interpretazione A, un'altra l'interpretazione B, un'altra ancora l'interpretazione C; ma ci sono anche tre esperienze dirette – modi di vedere la figura – A', B', C', tali che A' favorisce l'interpretazione A, B' l'interpretazione B, C' l'interpretazione C. Perciò usiamo l'interpretazione A come descrizione del modo di vedere che la favorisce. [Cfr. PU, p. 193f, g.].[5]

10. Ma che cosa vuol dire che l'esperienza A' favorisce l'interpretazione A? Che cos'è l'esperienza A'? E come la si identifica?

11. Poniamo che qualcuno faccia la seguente scoperta. Indagando i processi che hanno luogo nella retina delle persone che vedono la figura ora come un cubo di vetro, ora come una intelaiatura di filo metallico, ecc., egli trova che questi processi sono simili a quelli da lui osservati quando il soggetto guarda ora un cubo di vetro, ora una intelaiatura di filo metallico, ecc... Una scoperta del genere saremmo inclini a considerarla una prova del fatto che *vediamo* davvero la figura ogni volta in modo diverso.

Ma con che diritto? Come può l'esperimento asserire alcunché sulla natura dell'esperienza immediata? – Esso la inserisce in una determinata classe di fenomeni.

Le analisi di Wittgenstein sin qui lette, e tralasciando del tutto i molti punti interessanti e originali - anzi, sicuramente straordinari - connessi alle intenzioni dell'autore, sembrano nondimeno muovere dalla seguente premessa implicita:

esiste un percepire visivo immediato (uno "stato percettivo" più o meno "puro"), libero da ogni interpretazione e precedente il linguaggio.

▯ Su questo punto è per noi utile svolgere alcune considerazioni.

1. "Percezione visiva" è un'espressione linguistica (per es. ignota o impronunciabile in molte lingue).

Domanda "alla Wittgenstein": Come sai che queste parole descrivono proprio il *fatto* detto "percezione visiva"?

Domanda alla nostra maniera: Sei sicuro che la situazione stia così: che ci sono quelle "cose" che sono le parole e *al di là* di queste le "cose" che le parole (bene o male) designano? Per es. la "cosa" detta 'percezione visiva'? (Questo punto fu al centro della nostra attenzione nel corso dell'anno passato "Metafisica. Analogia e scrittura della verità").

2. Peirce direbbe che un *abito visivo* (uno "stato", dice Wittgenstein) è un *essere pronti a rispondere* in un certo modo.

Per es.: percepisco questa figura

e mi comporto come se essa raffigurasse una mattonella.

Ma la formazione di un abito comporta l'interpretazione a tutti i suoi livelli.

Infatti, ciò che non accade mai è l'essere intuitivamente di fronte alla supposta "cosa in sé".

Quindi i problemi di Wittgenstein si risolvono solo lavorando *dentro* l'interpretazione e la sua concatenazione genealogica (non contrapponendo interpretazione e intuizione, o interpretazione e "stato", che è a sua volta un modo dell'interpretazione).

Si noti che peraltro Wittgenstein sfiora questa comprensione della cosa nel paragrafo 5, dove dice: "Non vedo forse la figura ora così, ora altrimenti, anche quando non reagisco con parole o altri segni? Ma anche 'ora così', 'ora altrimenti' sono soltanto parole, e che diritto ho di usarle qui? Posso provarti il mio diritto, o provarlo a me stesso? (per mezzo, sia pure, di un'ulteriore reazione)." E' dunque l'*ulteriore reazione*, cioè in definitiva l'abito di risposta, che contiene e spiega il significato di ciò che vedo.

Quindi l'originario non è il (supposto) "fatto percettivo", ma è la risposta, l'aver interpretato così e così.

3. Se uno "stato" è un abito e questo è poi un fatto genealogicamente complesso, allora ciò che appare come uno "stato" ha dentro e dietro di sé una catena di interpretazioni (ciò a cui mira appunto l'esplicitazione genealogica).

Ma a questo punto è molto probabile che sorga la seguente obbiezione:

"Ma cosa stai dicendo? Non lo vedi da te che il vedere è proprio un fatto (per es. di natura fisiologica) e perciò qualcosa di prelinguistico, ovvero, proprio in questo senso, di pre-interpretativo? Se una persona, da dietro le spalle, ti chiude gli occhi con le mani, hai ben poco da interpretare...il fatto è che non ci vedi più; e lo stesso accade la notte, se qualcuno spenge di colpo la luce.

E poi: l'aborigeno australiano, o anche il bambino che non sa leggere indubbiamente non possono pensare ad alcuna 'F' di fronte alla figura di Wittgenstein; tuttavia, come negare che c'è un dato materiale visivo che è comune a chi sa e a chi non sa leggere? E' solo l'interpretazione che è diversa."

RISPOSTA:

- Anzitutto, ciò che diciamo che sta accadendo (cioè che c'è un dato materiale visivo diversamente interpretato, che c'è uno che ha spento l'interruttore della luce elettrica e simili) non potrebbero dirlo né l'aborigeno né il bambino.

- Questo significa che l'obbiezione non sta descrivendo correttamente i "fatti" (proprio lei che vi si appella), ma li prende come fatti all'interno però di una sua interpretazione implicita e inavvertita.

- Infatti, quello che sta davvero accadendo è quanto segue: che *noi* descriviamo l'esperienza dell'aborigeno e del bambino con le parole "fatto fisiologico" e simili. Ma poter disporre di una simile espressione presuppone una molto complessa formazione di abiti e di saperi, una lunga catena di pratiche conoscitive e discorsive.

- Quindi più correttamente dobbiamo dire che è alla luce di tale catena di pratiche che l'esperienza in parola diviene *per noi* un "fatto fisiologico".

"Ma insomma! quella esperienza che l'aborigeno e il bambino fanno è pur *qualcosa!*".

Sì, questo è tanto vero che non possiamo fare a meno di ricorrervi, per fondarvi sopra il nostro dire "fisiologico", "filosofico" ecc. Ma non dobbiamo commettere per questo l'errore di scambiare una catena di eventi interpretativi (e le pratiche loro connesse) con un "oggetto", una "cosa" o uno "stato".

Detto in generale: Non ci sono oggetti fuori dalle pratiche. E non bisogna retrocedere ingenuamente gli oggetti che sono propri delle nostre pratiche.

 Bisogna nondimeno andare più a fondo e aggiungere:
L'esserci di questi oggetti (per es. l'occhio "fisiologico") non è immotivato.
Esso infatti si fonda su una continuità trasformata e interpretata che ci consente di dire con verità: *un conto è quello che vedo, un altro ciò che dico di vedere.*
Bada bene però, questa ammissione *non* significa: la vista è una cosa, la parola è un'altra cosa. Non c'è "la vista" prima della parola 'vista'. In altri termini: colui che vede sapendo parlare non è soggetto alla e della medesima esperienza, del medesimo sapere, di colui che vede essendo infante o analfabeta.
Anche i loro rispettivi oggetti, dunque, sono diversi.

Facciamo un esempio (il cane che sogna).

 Il cane sogna. Senti come, dormendo, mugola e guaisce, come abbozza latrati subito soffocati, proprio come un uomo che pronunci nel sonno mozziconi di parole.
Questo è ciò che constatiamo. Ma supponiamo di doverlo "spiegare". Allora diremmo, per es., qualcosa del genere:
- Nella testa del cane si succedono immagini (per es. immagina di vedere un gatto o chissà che altro).
- Queste immagini innescano emozioni e reazioni muscolari in germe.
- Si tratta di "eventi psichici" che mettono in moto embrioni di risposta (vocali e comportamentali).
- Queste risposte si danno a vedere nella realtà esterna (al cane), sebbene inceppate dallo stato di sonno.

 Questa spiegazione (molto ovvia e comune) contiene in realtà diverse parti oscure e "misteriose" (per non dire insensate):
- Cosa sono propriamente le "immagini mentali"?
- Come o in che senso stanno "nella testa"?
- Che rapporto c'è tra immagine mentale (che è, grosso modo, un'esperienza) e cervello (che è una cosa concretamente visibile)?
- In che senso il cane "vede" a occhi chiusi?
- Che cos'è, insomma, un "fenomeno psichico"?

- Cosa vogliamo dire quando asseriamo che esso è soggettivo e però interno alla testa, la quale è interamente composta di cose esterne, nessuna delle quali è "interna" nel senso dello "psichico" (ma tutt'al più è interna in senso spaziale, come questa stanza è interna all'edificio)?

A queste e a molte altre consimili domande non c'è scienza fisiologica, neurologica o psicologica che sia in grado di fornire la benché minima risposta sensata (per tutto ciò si rinvia al cit. *I segni dell'anima*.)

Eppure, come negare l'evidenza?

- Accade qualcosa "dentro" il cane, qualcosa che non trova riscontro nella esperienza che qui è comune (per es., qui non ci sono gatti; quando si sveglia, se ne accorge anche lui).
- Il cane sperimenta qualcosa mentre dorme; qualcosa di non reale in senso "fisico" e perciò di "soggettivo" (come altrimenti chiamarlo?).
- Dunque, in questo senso, qualcosa di "psichico", del che dà segni eloquentissimi.
- Inoltre, bada, noi potremmo registrare "oggettivamente" la sua attività cerebrale mentre dorme e mostrare una certa corrispondenza tra i suoi guaiti e i tracciati delle sinapsi sui nostri strumenti di rilevazione. Che si vuole di più?
- Quindi non c'è ombra di dubbio: *il cane sta sognando qualcosa e ciò comporta che qualcosa avvenga nel suo cervello, dentro la sua testa; qualcosa che sperimenta solo lui, ma della cui esistenza abbiamo segni certi, sia soggettivi (poiché lo vediamo e sentiamo guaire), sia oggettivi (il tracciato ecc.). Vorresti forse negare queste evidenze?*

□ Ora, il punto è che non si tratta di negarle o di non negarle. Si tratta di altro, e cioè del fatto che le "evidenze", cui ci si appella, *vanno descritte bene e integralmente, senza trascurarne delle parti.*

E allora, se davvero lo facciamo, dobbiamo dire che la situazione sta così:

- Un uomo sta accanto a un cane. Il cane dorme (*dice l'uomo*) e anche sogna (*pensa l'uomo*).
- Questo *fatto* (che il cane dorme e sogna) viene descritto così come viene descritto in forza e a partire dalle consolidate categorie interpretative dell'uomo, il quale *sa* che ogni notte dorme e qualche volta sogna (magari un gatto nero).

- Ma nessun *fatto* ci può indurre a ritenere che il cane "sappia" di dormire o di sognare. E' invece un fatto che il cane mostra di non poterlo dire, né a sé né a noi, e, in questo senso, di non saperne niente.
- La descrizione corretta allora deve dire che, quale che sia l'esperienza che il cane fa, dormendo e sognando, non è quella che noi designiamo con queste parole. Infatti non potrà mai dirsi: Ecco che mi sono svegliato e ora ricordo di aver sognato un gatto.

Da tutto ciò dobbiamo trarre la seguente conclusione:

Il fenomeno osservato non è dunque "l'esperienza psichica" che il cane fa, ma piuttosto il fatto che per noi qualcosa assume il senso della esperienza psichica, proiettandosi indietro a descrivere e a spiegare l'esperienza del cane (il suo dormire, il suo sognare).

IL PROBLEMA FILOSOFICO E' ALLORA COME SORGE IN NOI LA NOZIONE DI "ESPERIENZA PSICHICA".

(Questo è appunto un problema genealogico. Chi non lo vede o lo salta, parlando tranquillamente della mente e del corpo sulla base della concettualità scientifica comune, non ha nemmeno lontanamente inteso che cosa sia frequentare domande filosofiche e perché sia necessario farlo, se si vogliono evitare le assurdità e i paradossi che accompagnano le spiegazioni scientifiche stesse).

Il Punto essenziale dell'esempio è che non venga equivocato il senso del passaggio che è reso possibile dalla pratica linguistica.

- Non è che ci sia *qualcosa* di oggettivo in sé che corrisponde a *il sonno, il sogno.*

Piuttosto: qualcosa di esperito, di incontrato nel suo accadere, viene detto come "sonno" e "sogno".

- In questo dire è certamente detto qualcosa di "vero". C'è infatti una continuità e una solidarietà tra la dimensione dell'esperire e la dimensione della traduzione linguistica dell'esperire.

Potremmo dire: qualcosa è esperito in modo tale da poter essere detto anche così come è detto.

- Ma se ora chiediamo: cos'è il sonno? cosa sono i sogni? la domanda implicitamente mira a un elemento costante e comune, per es. all'uomo e al cane. E qui cominciano appunto i problemi.

▯ Anzitutto tale supposto elemento non può essere così come solitamente è descritto (le immagini dentro la testa che corrisponderebbero alle, o sarebbero conseguenza delle sinapsi cerebrali ecc.);

- sia perché questa descrizione è priva di senso; sia perché queste "cose" (le immagini oniriche, le sinapsi ecc.), *lungi dall'essere fatti evidenti in sé, fatti comuni al cane e all'uomo, sono invece traduzioni verbalistiche della loro esperienza.* (E inoltre rifletti: esistono poi "fatti evidenti in sé", cioè fuori da ogni interpretazione?)

- In secondo luogo, esiste sicuramente una esperienza preverbale del sonno e dei sogni (nell'infante, nell'animale); ma il dirle così come le diciamo e pensiamo significa tradurne l'esperienza a un livello verbale (categoriale, diceva Husserl), la quale traduzione *nomina cose che, "come tali", in quell'esperienza non ci sono.*

- Questa traduzione presuppone l'effetto di pratiche e di abiti metafisici (Aristotele) e scientifici (Cartesio), quindi un lungo e raffinato cammino, che arriva sino all'odierna psicologia e neurologia.

- La traduzione, bada, non è illegittima: essa si appella implicitamente al terreno di innumerevoli solidarietà (voglio dire di pratiche solidali) che infatti l'ha resa possibile e non priva di successo.

- Ma questo terreno comune la traduzione lo dice e lo configura, aproblematicamente, in accordo col suo punto di arrivo "categoriale".

ORA, COME GIA' SI E' DETTO, FILOSOFICAMENTE IMPORTA DI VEDERE QUESTO ARRIVO NELLA SUA COSTITUZIONE GENETICA.

NON SI TRATTA DI "SCOPRIRE" UNA SUPPOSTA REALTÀ' IN SE' CHE CORRISPONDEREBBE ALLE NOSTRE CATEGORIE, MA DI COMPRENDERE LA GENEALOGIA DEI NOSTRI MODI DI TRADURRE L'ESPERIENZA IN PAROLE DEL SENSO COMUNE E IN TEORIE SCIENTIFICHE.

Facciamo un altro esempio (la Divina Commedia).

▯ Un italiano del tempo di Dante legge la *Divina Commedia*.

- La sua esperienza è assai differente dalla nostra: la sua lingua è tutt'altra, e così la sua "coscienza estetica" ecc.

- Pensa anche a Pound e a Eliot, a loro volta lettori di Dante e anzi grandi "dantisti": ne sanno certamente più di noi; tuttavia non hanno l'italiano come lingua madre (in certa misura derivata proprio da Dante), così come l'abbiamo noi: con tutto il loro acume di grandi poeti e la loro dottrina di appassionati studiosi di Dante, non potranno mai gustarne la lingua, viverla e comprenderla come ancora accade a noi, pur attraverso incessanti modificazioni (sicché anche noi dobbiamo spesso leggere le note per raccapezzarci ecc.).

▯ Dall'esempio sinteticamente delineato possiamo allora trarre la seguente conclusione:

- una "cosa" (per es. la *Divina Commedia*) si traduce e si trasmette nel tempo secondo nessi e circostanze che non sono arbitrari: sono come sono e come non possono non essere, a seguito degli eventi che alla cosa e ai suoi fruitori sono capitati.

- Ma allora dobbiamo dire che in nessuna esperienza abbiamo "la Divina Commedia", nel senso di ciò che questa cosa sarebbe "in sé".

- Ogni lettura (anche quella di Dante, dopo che aveva scritto) è già una traduzione: qualcosa è trasportato in qualcos'altro. Infatti le pratiche di vita e di sapere non sono state ferme e non hanno smesso di intrecciarsi nei modi più impensati. Le intenzioni di Dante che ha scritto ieri sera non sono più esattamente le stesse della mattina dopo, e così via. E poi, per il fatto stesso di avere scritto, lui stesso cambia (su ciò dovremo tornare molto più avanti).

- Ora, ciò che di volta in volta ha reso possibile il "trasporto" non è qualcosa di definibile oggettivamente "in sé", quasi che fosse qualcosa di separato o di separabile dalle sue concrete *occasioni* o *evenienze*.

- Di fatto questo qualcosa è definibile, di volta in volta, alla luce del trasposto (è il Dante di questa mattina che stabilisce quelle ragioni di continuità che gli hanno consentito di correggere, o di leggere altrimenti, ciò che ha scritto ieri sera).

- Questo definire alla luce del trasposto (cioè dell'intreccio di pratiche che costituiscono il punto di arrivo) è, al tempo stesso, qualcosa di necessario (non potremmo in nessun caso fare altrimenti) e qualcosa di arbitrario (nella misura in cui si vuole stabilire all'indietro il senso dell'indietro "in sé").

- Analoghe considerazioni dovremmo svolgere se la domanda, o l'esempio, fosse: cos'è il "mondo" dal punto di vista della conoscenza?

- In sostanza stiamo dicendo che affermare che il cane dorme e sogna è, per così dire, una "evidenza umana".

Terzo esempio (il trasporto musicale).

▯ Una melodia viene trasportata dall'acuto al grave (o viceversa).

- Si può farlo istintivamente, per adattare una melodia che conosciamo a memoria alla estensione della nostra voce: Così è troppo acuta, non ce la faccio; attacchiamo un po' più in giù.

- Si può farlo inserendo il fatto tecnico della registrazione scritta dei suoni nel pentagramma (in questo caso per es. si dice: Non leggere in chiave di violino, leggi in chiave di contralto, e simili).

- Ora, rifletti: propriamente e di fatto solo quando sei di fronte alla registrazione scritta (o la immagini, perché, pur ignaro di musica, sai che essa esiste, e anche tu sai snocciolare i nomi delle note della scala: Do, Re, Mi, Fa ecc.), solo così, dunque, puoi dire di avere a che fare con una melodia fatta di questi suoni, di questi intervalli e durate, cioè con un tutto strutturalmente organizzato, sicché trasportare questo tutto equivale a riprodurre gli stessi intervalli e durate "un'ottava sotto" o "una quinta sopra" ecc. Se ignori tutto questo e canti seguendo unicamente l'orecchio, tali "cose" (le note, gli intervalli, le durate, i trasporti) non ci sono, non sono parte della tua esperienza.

- Gli esseri umani, per lo più, cantano "precategorialmente"; non sanno e non si curano di sapere che quello che cantano è un Sol o un Fa; per lo più badano alle parole associate alla musica, quando ci sono e se le ricordano.

- Se *noi* diciamo che cantano note di una scala, che le scale si possono trasportare tenendo fermi gli intervalli ecc., tutto ciò non è arbitrariamente detto. E' anzi una interpretazione e trascrizione a suo modo legittima di ciò che gli esseri umani, uomini e donne, fanno cantando.

- Ma *ciò che* fanno cantando *non* è "oggettivamente" o "in sé" ciò che è detto nella traduzione grafica musicale. Non esiste la scala musicale in sé; esiste solo dopo che l'abbiamo scritta e per il fatto di averla scritta; il che non è senza rapporto col fatto che, anche prima di scriverla, cantavamo. Ma ora retrocediamo il risultato e diciamo: Quello che cantavamo era un Re; il che, abbiamo già notato, è inevitabile pensarlo, ma nel contempo è arbitrario assumerlo dogmaticamente come un "fatto in sé".

□ Dopo tutte queste considerazioni siamo forse più in chiaro relativamente a ciò che chiamammo il (supposto) fondo comune di differenti interpretazioni.

Torniamo allora alla visione e cerchiamo di riformulare le nostre obbiezioni alla comune considerazione scientifico-obiettivistica della vista (cioè al suo interpretarla come un "fattofisiologico").

Abbiamo osservato:

- Tu usi l'occhio per dire come è fatta la natura (la realtà). Per es. guardi il cielo o guardi le immagini nel telescopio.

Ma l'occhio, dici anche, è un prodotto naturale.

E sicuramente aggiungi una considerazione di questo tipo (che puoi leggere da molte parti): L'organo della visione sorse per evoluzione spontanea e casuale come strumento idoneo a favorire la sopravvivenza di animali dotati di movimento (di deambulazione) e quindi bisognosi di ispezionare l'ambiente a distanza.

(Bada bene: l'occhio non sorse dunque per rendere possibile la "conoscenza oggettiva" dell'universo; nacque invece in accordo con bisogni determinati da parte di forme di vita determinate).

- Tutto questo che hai appena detto non potresti però dirlo né pensarlo se non avessi occhi.

Ed è poi concepibile che si possa arrivare a "dire" e a "pensare" senza avere occhi?

- Questo che hai detto, poi, con quale occhio lo vedi? Con quello deputato alla sopravvivenza? Ne hai forse un altro? Come puoi dunque "vedere" come ti è capitato di averlo?

- In generale metti allora la cosa sul conto della "intelligenza", della "mente": è lei che parla e che "vede", quando dice dell'evoluzione ecc. Ma già lo abbiamo osservato: come potremmo avere questa mente che abbiamo se non avessimo anche occhi per vedere?

Allora in sostanza stiamo dicendo:

- C'è la natura, che non ha occhi, non vede niente, non è vista da nessuno (essere visibile è per lei indifferente, non fa in lei differenza; pensa per es. alle stelle alpine e ai ghiacciai: nessuno li vede, non vedono nessuno).

- Ma nel dire "natura", nel pensarla come una realtà oggettiva che precede l'apparizione di esseri viventi dotati di occhi, di fatto presupponi già gli occhi.

(E va aggiunto: noi stessi, che stiamo denunciando questi paradossi, li presupponiamo gli occhi, per poter dire ciò che diciamo: presupponiamo ciò che diciamo essere paradossale).

- Inoltre dici anche (appellandoti alle scienze naturali) che, siccome la natura non ha occhi (essendo gli occhi una sua formazione molto parziale e accidentale, accaduta sul pianeta terra, atomo dell'universo), ciò che vediamo con gli occhi è qualcosa di molto "soggettivo" (concernente le cosiddette qualità secondarie), qualcosa di "privato" e di strumentale; infatti gli atomi non hanno colore, così come non hanno odore né sapore ecc.

▯ Abbiamo già osservato che questo modo di ragionare è assai carente e non sta in piedi in nessun modo (Husserl direbbe che, senza la visione precategoriale della natura, nemmeno le categorie della fisica moderna sarebbero possibili).

E ALLORA MUTIAMO TOTALMENTE IL PUNTO DI VISTA (!).

Diciamo per es. così: perché la visione non sarebbe a sua volta parte della realtà, qualcosa di "reale" e non una mera illusione soggettiva?

- In tal caso la montagna "vista" (per esempio) sarebbe qualcosa di reale *della* montagna.

(E in effetti, o d'altronde, come avresti la parola 'montagna', se la montagna non la vedi?)

- Questo che stiamo dicendo, bada bene, *non* significa: una cosa è reale in quanto è vista. L'albero, il fiore, l'insetto consistono in sé anche se non li vedi (come la stella alpina e il ghiacciaio); questo lo sa bene anche il senso comune;

ma significa quest'altro: il vederli li conferma come "reali".

▯ Un'ulteriore osservazione:

- Come puoi distinguere una natura in sé, non vista e non visibile (non oggetto di visione, come per es. le cosiddette qualità primarie della fisica), se non sulla base della visione?

E allora devi dire e pensare così:

L'in-visibile è una parte del visibile (proposizione importante, che ci servirà anche in seguito).

▯ La vista, però, non è il tatto (tutti lo sanno).

- Con gli occhi controlli i movimenti delle mani; con le mani ti tocchi gli occhi. E per es. la pratica di scrittura (quello che stai facendo) esige l'uso congiunto di occhio e mano. E così pure la lettura.

DOMANDA: In che misura la nascita e la formazione della mente dipende da questi fattori?

Un cieco nato può imparare a leggere usando le dita, ma come ci arriverebbe se gli altri non vedessero?

- Possiamo anche chiederci: come sarebbero il mondo e la mente di un'umanità strutturalmente cieca? (nota che quegli ipotetici uomini non avrebbero ragioni per definirsi "ciechi"). Potrebbe tale umanità pervenire a una fisica galileiano-newtoniana, einsteiniana, quantistica? Sembra evidente *che no*! In che modo allora la fisica può pretendersi come immagine della natura "in sé"?

▯ Da tutte queste considerazioni possiamo allora essere indotti a dire così:

La vista è un luogo originario del mondo, una "offerenza" o
apertura originaria.

- In questo senso possiamo comprendere che la vista sia uno "stato", come diceva Wittgenstein; cioè un modo in cui "sta il mondo", diciamo ora noi.

- Questo modo non si può definire né *oggettivo*, né *soggettivo*, poiché piuttosto è una soglia, a partire dalla quale si con-costituiscono e l'*oggetto visibile* e il *soggetto vedente*.

Ma ora che abbiamo detto cosi', CI RAMMENTIAMO CHE QUALCOSA DI SIMILE ERA STATO DETTO E PENSATO ALLE ORIGINI DELLA METAFISICA.

DI QUI LA NECESSITA' DI UN BREVE EXCURSUS IN ARISTOTELE.

ARISTOTELE, DE ANIMA (PERI PSYCHES).

Libro primo.

- L'anima è il principio (*arché*) degli esseri viventi. Alcuni attributi le sono propri ed esclusivi, altri appartengono anche ai viventi per suo tramite (I, 402a).

- Non bisogna perciò limitarsi all'anima dell'uomo; bisogna considerare anche l'anima degli animali: cosa le accomuna e distingue (I, 402b).

(L'anima è quindi un principio di animazione, una *kìnesis*).

- Nella maggior parte dei casi le *affezioni* dell'anima (per es. "la collera, l'audacia, il desiderio, in una parola la sensazione") non ci sarebbero senza il corpo.

- E anche il pensiero (che sembra essere per eccellenza proprio dell'anima) è però "una specie di immaginazione, o non si ha senza l'immaginazione" (quindi implica il corpo) (I, 403a).

- "L'essere animato sembra differire dall'essere inanimato principalmente per due caratteri: il movimento (*kìnesis*) e la sensazione (*àisthesis*)".

- Anche gli antichi dicono che l'anima è ciò che muove e che per se stessa è in movimento (I, 403b). (Come si vede, siamo sul terreno di una "storia naturale dell'anima").

- L'anima ha a che fare col movimento e se essa "ha movimento eterno, allora è immortale". (Vediamo qui delineato il passaggio dalla fisica alla metafisica).

- Bisogna dunque esaminare in primo luogo il movimento (I, 405b-406a):

"...Posto che l'anima sia mossa, essa è mossa dai *sensibili*" (cfr. anche *Del sonno e della veglia*, 457a). Non però in modo meccanico (come pretende per es. Democrito): essa è mossa e muove l'animale per mezzo di una *scelta* e di un *pensiero* (I, 406b).

- Le passioni poi (o i "sensibili" in genere) non muovono l'anima *o* il corpo, ma il loro composto, che tutto insieme diciamo "uomo". Infatti "è l'uomo mediante l'anima" che prova compassione, che apprende, che pensa ecc.

(Dobbiamo leggere qui una grande rivoluzione concettuale che costituisce ancora il fondamento, divenuto "ovvio" per noi, di ogni nostro sapere bio-psico-logico e antropologico; questa immagine dell'uomo come composto di corpo e anima è infatti il prodotto della filosofia platonico-aristotelica; e invero è proprio Aristotele a fornircene il primo e fondamentale sapere "scientifico".)

- Il movimento, dunque, o arriva sino all'anima (come nella sensazione, che ha inizio da oggetti sensibili determinati) o

inizia dall'anima e "va verso i movimenti o tracce di movimenti negli organi sensoriali" (I, 408b).

(Non solo vediamo qui l'antropologismo e poi l'umanismo occidentali già compiutamente delineati, sicché ogni successiva dottrina delle relazioni tra corpo e anima ne dipende, ma vediamo anche l'emergere del tema millenario delle "tracce", per es. delle tracce mnestiche: l'anima è un corpo speciale sul quale si imprimerebbero i solchi, le tracce, le "scritture" della sensazione e della volizione. Di qui, più avanti, la celebre metafora della tavoletta di cera.)

In conclusione:

"Proprio dell'anima è il conoscere, il sentire, l'opinare e ancora il bramare, il volere e, in generale, i desideri: è grazie all'anima che gli animali si muovono localmente e lo stesso vale per la crescita, la maturità e la decrescita. Deve essere allora attribuito all'anima intera ciascuno di questi stati? e cioè con tutta l'anima pensiamo, sentiamo, ci muoviamo, facciamo e subiamo ogni altra cosa, ovvero con parti differenti realizziamo parti differenti?" (I, 411a-b).

Forse che l'anima è divisa in parti, e una pensa, una desidera ecc.? Che cosa allora la tiene unita, se per natura è divisa?

- E considera ancora: "Anche il principio vitale che è nelle piante sembra sia una sorta di anima; infatti di esso solo partecipano animali e piante. E mentre esso può essere separato dal principio sensitivo, nessuna creatura, mancandone, può avere la sensazione" (I, 411b).

(Si delineano così le tre *facoltà* dell'anima, nonché il problema detto del "sensorio comune": prima anticipazione, è stato osservato, dell'"io penso" kantiano; ma si ricordi anche l'operazione cartesiana, consistente nella separazione netta tra l'unità del pensiero e la sostanza corporea.)

Libro secondo.

- Il corpo non è l'anima, perché non rientra negli attributi di un soggetto; esso è piuttosto *sostrato*, cioè materia. (Sostrato: ciò che "sta sotto", *upochéimenon*.)

- L'anima invece è forma del corpo (*sostanza*), poiché il corpo ha la vita in potenza. (Nota bene.)

- L'anima è dunque *entelechìa* del corpo (II, 412a): *entelechìa* di un corpo naturale dotato di organi (a cominciare,

evidentemente, dalla locomozione). Per *entelechìa* si deve intendere il *ti en einai*, la *quidditas*.

- Ciò che abbiamo detto vale anche per le parti del corpo:
"Se l'occhio fosse un animale, anima sua sarebbe *la vista*, perché questa è la sostanza dell'occhio, la sostanza nel senso di forma" (II, 412b). (Nota bene come questo esempio riguardi da vicino i problemi da noi esaminati nelle prime lezioni.)
- "L'occhio, infatti, è materia della vista: mancando questa (la vista) non c'è più occhio" (cfr. Wittgenstein: "...L'occhio però non lo vedi...").
- Questo vale per tutto intero il corpo senziente. Sicché dell'attuale vedere dell'occhio in stato di veglia è entelechìa l'anima.
- "Il corpo è ciò che è in potenza, ma come l'occhio è pupilla e vista, così l'animale è anima e corpo" (II, 413a).
(Analogamente potremmo dire, pensando ai nostri problemi: il mondo è potenzialmente visibile, ma solo nell'anima diventa visibile in atto.)
Dunque:
"Che non sia separabile dal corpo l'anima non v'è dubbio. Ci sono alcune parti dell'anima la cui *entelechìa* è quella degli organi corrispondenti". Se però c'è una parte dell'anima che non è *entelechìa* di nessun corpo, allora questa parte dell'anima è separata dal corpo (Aristotele allude all'intelletto o *nous* divino, come vedremo).

▯ L'animato differisce dall'inanimato a causa del vivere.
- Vive il soggetto in cui si trova anche una sola di queste facoltà: l'intelletto, il senso, il movimento e la quiete locali, il movimento (mutamento) prodotto dalla nutrizione, l'accrescimento e il deperimento. Tutto questo circoscrive l'area di ciò che diciamo vivente.

▯ Spetta ai viventi la vita. Ma è la *sensazione* (nota bene) che costituisce principalmente l'animale (II, 413b).
- Delle sensazioni poi principalmente compete a tutti gli animali il *tatto* (tesi importante; infatti il tatto, diremmo noi, discrimina originariamente il corpo proprio dai paraggi corporei).

▯ L'anima è dunque il principio (*arché*) delle suddette funzioni, in quanto essa è il movimento che regola il loro

passaggio dalla potenza all'atto. Quindi è principio e insieme fine (*telos*) del vivente.

- L'anima è pertanto definita dalle suddette funzioni, ovvero, in sintesi, la facoltà nutritiva, sensitiva, pensante e dal movimento.

- Ciascun segmento dell'anima (nell'animale) ha la sensazione e il movimento locale.

- Ma se ha la sensazione, ha pure *immaginazione* e *desiderio*, perché dove è la sensazione sono pure *piacere* e *dolore*, e dove sono questi vi è di necessità l'*appetito*.

(La sensazione comporta, diremmo noi, distanza e mancanza: l'anima e il corpo si protendono e si ritraggono - vedremo molto più avanti l'importanza di queste notazioni - seguendo il dolore e il piacere. L'anima è quindi sempre "appetito" (desiderio); il suo "essere" è un "aver da essere", cioè un esser mossi verso un fine, e ciò comporta appunto desiderio e immaginazione.

Il passo aristotelico solleva peraltro un dubbio interpretativo. Esso dice: *ei d'aisthesin, kai fantasian*...Il problema concerne la virgola, che alcuni interpreti inseriscono altri no - come si sa, l'interpunzione dei testi classici è manchevole; furono gli alessandrini a rendere esplicita l'interpunzione. Ora, se c'è la virgola, si vuol dire che, se c'è sensazione c'è anche immaginazione. Se invece non c'è la virgola, si vuol dire che se c'è sensazione e (anche) immaginazione, allora ecc. ecc.; il che comporterebbe che Aristotele stia negando l'immaginazione agli animali inferiori. La questione è, per i nostri scopi di lettura, irrilevante; basti averla segnalata.)

▯ "L'anima è ciò per cui primieramente viviamo, sentiamo, ragioniamo. Di conseguenza deve essere nozione e forma, non materia e sostrato" (II, 414a).

(Ribadisce che, se l'anima è principio e fine del vivere, essa è la forma del vivente, nel suo passaggio dalla potenza all'atto. Essa pertanto è ciò che "anima" la materia o sostrato. Quindi non può essere materia o sostrato né da esso può ricavarsi l'anima. Qui Aristotele stabilisce un principio generale che condanna in anticipo ogni materialismo passato, presente e futuro: pretendere di ricavare l'anima dal corpo è cosa senza senso. Chi ancora oggi tenta di farlo, non ha semplicemente compreso cosa significhi "anima", quale sia la sua nozione; cioè non ha mai compreso la verità della filosofia, pur usandone i concetti costitutivi.)

- "Bene suppongono pertanto quanti ritengono che né l'anima esiste senza il corpo, né che essa è un corpo. Corpo, certo, non è, ma qualcosa del corpo, e per questo è nel corpo di una determinata natura".

Passaggio importantissimo.

"Corpo, certo, non è, ma qualcosa del corpo": *soma men gar ouk esti, somatos de ti.* Aristotele sta stabilendo un rapporto, non di semplice subordinazione (alla Platone, potremmo dire), ma di coordinazione reciproca tra anima e corpo. In questo senso l'anima è forma *del* corpo (genitivo soggettivo e oggettivo), e anzi di quel corpo determinato di volta in volta così come è determinato ("animato").

Per altro verso Aristotele sta anche sottolineando di essere stato il primo ad aver ravvisato tale coordinamento "determinato", diversamente da tutti i precedenti filosofi, i quali adattavano genericamente l'anima al corpo, senza poi determinare la natura e la qualità del corpo. Quindi tenevano astrattamente separati anima e corpo, senza vederne la relazione determinata e la reciproca coordinazione.)

▯ Logicamente anteriori alle facoltà dell'anima sono gli *atti* e le *funzioni.*

(Osservazione importantissima: Aristotele non considera le facoltà dell'anima come "cose"; esse sono conseguenze di atti e funzioni (possiamo leggere questo spunto come una prima avvisaglia di ciò che noi chiamiamo "pratiche"). Quindi atti e funzioni, pur agendo insieme al corpo che determinano nelle sue facoltà "animate", sono idealmente, "logicamente", precedenti.)

- Se è così, bisogna allora esaminare ciò che è ancora anteriore agli atti e alle funzioni, cioè gli *oggetti* (II, 415a).

Cosa siano questi "oggetti" è, come vedremo, problema difficile. Ma qui Aristotele vuole anzitutto stabilire:

1. si comincia ad avere la vita a partire dagli atti dell'anima nutritiva, cui compete l'assumere il cibo e il generare.

2. Infatti, dice Aristotele, ogni vivente, giunto a maturità, produce un altro vivente simile a sé e in tal modo partecipa, per quanto può, dell'eterno e del divino.

Passo mirabile. Il vivente si nutre e si accresce per raggiungere quella maturità che lo rende atto a generare. Questo, dice Aristotele, è l'oggetto della brama e il fine di tutti i viventi.

3. Gli oggetti, che, come sappiamo, precedono gli atti e le funzioni (per es. il cibo, il movimento locale verso cose e luoghi determinati ecc.), hanno il loro ultimo fine, cioè il loro ultimo oggetto, nella generazione. La "brama generativa" è così il fine ultimo ed essenziale di tutti i viventi: ciò che tutti vogliono e desiderano, l'impulso più profondo che li muove.

Perché ciò? Perché solo così i viventi si avvicinano all'eternità di Dio, si "eternizzano" e si "divinizzano", sormontando la morte che li attente in quanto viventi determinati (dal corpo). Ciò fa allora intendere che il fine ultimo di tutti i viventi, il loro "oggetto" ultimativamente vero è Dio. Dio infatti è lo scopo ultimo dell'intero universo e perciò, come si sa, è anche la sua causa prima, ciò che "idealmente" ("logicamente") precede l'universo e tutti i suoi viventi.

▯ Veniamo ora più in particolare alla sensazione (che è il nostro principale interesse, in questa incursione in Aristotele).

- La sensazione consiste nell'essere mossi e nel subire. Infatti comporta una alterazione (II, 416b-417a). (Quella alterazione, si potrebbe dire, che è consustanziale all'essere animali, cioè viventi.)

- La facoltà sensitiva non è in atto, ma in potenza. Infatti non si muove da sé, ma per un *agente* che è l'oggetto a lei esterno.

- Per questo il pensare è in potere dell'uomo quando vuole, ma il sentire non è in suo potere, perché è necessario che ci sia il sensibile (ovvero: ciò che *può* essere sentito dalla facoltà sensitiva) (II, 417b-418a). (Newton può pensare quanto e quando vuole alla sensazione della mela che gli è caduta sulla testa; ma la sensazione di tale "incontro" non può darsela da sé: per questo dipende dalla mela e dal suo corpo senziente.)

Fermiamoci un poco su questo passaggio capitale.

Aristotele sta dicendo:

C'è anzitutto l'oggetto esterno (l'"agente"), che è "sensibile" (cioè ha la *possibilità* di essere sentito: è esser sentito in potenza).

Questo "agente" muove l'anima a sentire (cioè l'anima-corpo, in quanto l'anima costituisce il corpo come facoltà potenziale di sentire).

Ne consegue che l'oggetto esterno (l'agente) diviene sensibile/sentito nella sensazione in atto.

Di per sé dobbiamo pensare allora che l'oggetto esterno non sia nulla né di senziente né di sentito. Per es.: nulla di vedente o di visto, per usare i nostri consueti esempi, nulla che abbia a che fare col vedere. E' solo "visibile", cioè *possibilità* di vedere e di esser visto.

Come dobbiamo intendere però l'"oggetto esterno" (punto assai delicato)? Sembra chiaro che sarebbe un errore *modellarlo sul sensibile/sensitivo*; immaginarlo, per es., come qualcosa che si vede. Esso ne ha la possibilità, ma non in sé, bensì solo nell'incontro in atto col corpo animato senziente.

Sembrerebbe allora che l'"oggetto esterno" si debba intendere semplicemente come quella *kìnesis*, quel movimento del sentire (per es. del vedere) che ha nell'anima la sua finalità in atto. Solo allora esso compare come questo oggetto determinato (per es. visto).

Ma, si ricordi: ogni oggetto determinato ha nell'oggetto finale il suo scopo ultimo. L'oggetto esterno verrebbe infine a coincidere con l'oggetto ultimo (cioè con Dio).

Nondimeno Aristotele precisa:

- "La facoltà sensitiva è in potenza ciò che il sensibile è già in *entelechìa*: essa patisce in quanto non è simile, e quando ha patito, si fa simile al sensibile ed è come quello" (II, 418a).

Passo complesso che sembra suggerire una lettura "naturalistica" della sensazione, e perciò in contrasto con la nostra lettura precedente (metafisico-teologica).

Il sensibile sarebbe già in atto per es. visibile e l'anima vi si "conforma" (il suo occhio non è "colorato": lo diviene per l'impulso del visibile, che rende l'occhio conforme a sé, simile a sé).

Tuttavia si potrebbe ribadire che, proprio stando ad Aristotele, il sensibile è quello che è (per es. ha la forma in atto della visibilità, del colore ecc.) solo in forza del pensiero/visione di Dio (è Dio l'atto e la forma di tutte le potenzialità materiali che sussistono nell'universo, che costituiscono l'universo). Analogamente, si ricordi, l'intelletto umano, secondo Aristotele, è meramente passivo; esso diviene attivo, e perciò capace di "vedere" le forme delle cose, la loro essenza (facendosene così un'immagine concettuale), solo per l'influsso dell'intelletto attivo di Dio, che è il luogo di tutte le forme intelligibili delle cose, ovvero di tutte le essenze. Riprenderemo più avanti la questione.

Proseguiamo. Aristotele precisa che il sensibile si caratterizza per due specie di oggetti. Osservazione importante e anzi decisiva. La cosa dunque sta così:

1. L'oggetto sensibile che è proprio di ogni senso.
(Per es.: per la vista il colore, per l'udito il suono, per il gusto il sapore ecc. Aristotele osserva che, quanto a tali oggetti, non è possibile ingannarsi. Nel nostro senso, essi sono dunque "originariamente offerenti", sono aperture di mondo originarie, eventi di mondo che sono così come sono *ab initio.*)

2. L'oggetto sensibile che è proprio di più sensi.
(Per es.: il movimento è colto dal tatto e dalla vista uniti, cioè agenti in sinergia (la questione della sinergia sarà per noi, molto più avanti, decisiva). Aristotele elenca così tali oggetti: movimento, quiete, numero, figura, grandezza.)

Riflettiamo. Aristotele dice che il movimento (evidentemente il movimento locale) è un oggetto sensibile che può essere colto solo dalla collaborazione di più sensi (vista e tatto). Ma allora *questo* movimento non può essere il medesimo del movimento dell'agente sensibile in generale (ciò per cui, come abbiamo letto, la sensazione è un esser mossi e un subire, sicché la facoltà sensitiva non si muove da sé, ma ha bisogno di un agente che è l'oggetto esterno che la precede e che è già in *entelechìa.*)

Prendiamo per es. il movimento che mette in moto il solo tatto, o la sola vista. Non può trattarsi di quel movimento locale che solo la vista e il tatto insieme possono cogliere. Di che movimento allora si tratta? Io direi che si tratta di quel movimento "metafisico" (non solo fisico) che riguarda in generale il passaggio dalla potenza all'atto. Per questa via, invero molto sottile, stiamo ribadendo la nostra interpretazione non "naturalistica" della sensazione in Aristotele.

□ Vediamo ora alcune considerazioni specifiche svolte da Aristotele relativamente al suono. (Ricordo che stiamo seguendo, con occasionali modifiche, la trad. it. di Renato Laurenti, nella ed. laterziana delle *Opere.*)

"Intorno al suono dunque siano fatte tali distinzioni. La voce è un suono proprio dell'essere animato. Degli esseri inanimati nessuno ha voce, ma per somiglianza si dice che l'hanno, come

l'aulo, la lira e quanti altri oggetti inanimati possiedono registro, melodia, linguaggio, perché questi elementi, pare, li possiede anche la voce. Ma molti animali non hanno voce, ad esempio quelli senza sangue e tra i sanguigni i pesci. E ciò è ben ragionevole, se il suono è un movimento d'aria; quanto ai pesci cui si attribuisce la voce, essi emettono in realtà dei suoni con le branchie o con un altro organo del genere.

Quindi la voce è il suono di un animale prodotto però non con una parte qualunque del corpo. E poiché sempre si produce suono quando qualcosa urta qualcosa e in qualcosa, che è l'aria, è ragionevole che abbiano voce solo quegli animali che accolgono in sé l'aria. Pertanto la natura si serve dell'aria respirata per due funzioni, come della lingua per il gusto e per il parlare, dei quali il gusto è necessario (e perciò appartiene a un più grande numero di animali) mentre l'espressione dei propri pensieri è per stare bene: così si serve del respiro come mezzo indispensabile per regolare il calore interno (il perché si dirà altrove) e per produrre la voce, onde si realizzi lo star bene.

(...) Non ogni suono emesso dall'animale è voce (si può produrre un suono con la lingua anche tossendo); è necessario quindi che il percuziente sia animato e compia il suo atto con un'immagine mentale, perché, in realtà, la voce è un suono significativo e non un semplice urto d'aria inspirata, come la tosse." (II, 240a-b).

Alcune osservazioni. Anzitutto lo "star bene". La capacità di esprimere i propri pensieri favorisce evidentemente gli scopi utilitaristici della sopravvivenza, che per l'uomo trovano la loro massima espressione nella "vita sociale" (l'uomo è un animale politico, dice Aristotele), la quale appunto non può instaurarsi senza le convenzioni del linguaggio. Ma poi bisogna anche ricordare che la più alta forma di vita umana è, per Aristotele, la vita teoretica o filosofica: essa genera la massima felicità possibile e quindi lo star bene più autonomo e sicuro. Il che è come dire che la più alta forma di linguaggio è il linguaggio filosofico. La voce del filosofo dice infatti il sommo bene (già per questa via era Platone). Quindi: c'è la voce di certi animali (che già serve alla comunicazione e alla collaborazione); ma poi c'è la voce umana, che è *phonè semantiké*, voce significativa, cioè legata alla capacità immaginativo-concettuale della mente. Si noti che qui Aristotele apparentemente non fa che descrivere fenomeni ovvi - o divenuti tali per noi; in realtà sta imponendo

a tutta la nostra tradizione la sua teoria della significatività e dell'espressione, teoria che infatti è ancora canonica per noi. Questo non significa che sia "ovviamente vera". Essa è piuttosto una tipica costruzione metafisica.

Una ulteriore osservazione ci riconduce ai paradossi che sollevammo all'inizio delle lezioni. Aristotele sta dicendo che la natura (che sarà mai poi questa "natura"?) è accorta e parsimoniosa. E così essa scopre l'utilità, diremmo noi, della sinergia (questione che, come abbiamo già osservato, diverrà per noi sempre più importante): essa usa un unico mezzo per due funzioni. Per es. la lingua per mangiare e per parlare; l'aria per respirare e per produrre suoni vocali (essendo l'aria insieme il mezzo e la causa del suono). Ma noi non dobbiamo trascurare di osservare che tutto questo lo dice appunto la voce (la voce di Aristotele, per esempio), mossa com'è da immagini mentali atte a produrre suoni significativi; e quindi "significati", come "la natura", "la voce" ecc. Ecco allora emergere il paradosso in cui ci imbattemmo sin dall'inizio. Se la voce significativa è nient'altro che una "astuzia della natura", come può anche dire la "verità" della natura?

In sede aristotelica si può rispondere che tale paradosso si risolve solo "metafisicamente": l'uomo è abilitato a dire con la sua voce ciò che sta dicendo, perché il suo intelletto partecipa dell'essenza dell'intelletto divino, il quale a sua volta ordina "formalmente" tutti i fenomeni della natura, stabilendo la loro funzione e il loro scopo finale. Quindi è solo in vista delle cause finali che è possibile parlare della natura e delle sue strutture, delle sue invenzioni e delle sue "astuzie": le cause finali "metafisiche" sono ineliminabili e inseparabili dalle cause naturali. Su ciò si veda anche l'inizio de *Gli abiti, le pratiche, i saperi*).

Leggiamo ora alcune considerazioni relative al tatto.

"Più perspicuo (dell'odorato) è il gusto, per il fatto che è una forma di tatto e il tatto è nell'uomo il senso più perspicuo: rispetto agli altri sensi l'uomo rimane indietro a molti animali, ma il tatto lo possiede incomparabilmente più perspicuo degli altri. Per questo è anche il più intelligente degli animali."

Si noti anzitutto come il collegamento dell'intelligenza col tatto confermi il carattere di "storia naturale dell'anima", o di "genealogia dell'anima", che emerge dal modo di procedere di

Aristotele: esso è così un modello per il nostro stesso modo di procedere qui (ed è per questo che siamo risaliti ad Aristotele).

Ma si aggiunga che le osservazioni di Aristotele sono straordinariamente "moderne". Un antropologo sarebbe oggi del tutto d'accordo nel sottolineare le capacità discriminatorie della mano dell'uomo, in quanto atte a produrre manufatti e "scritture". C'è poi un'evoluzione parallela tra l'evolvere delle capacità manuali e il corrispondente complicarsi delle strutture cerebrali (Leroy-Gourhan). Lo stesso è da dirsi delle strutture affettive e sociali. Si ricordino le suggestive tesi di Desmond Morris relative alla "scimmia nuda": la nudità umana acuisce la sensibilità tattile e genera nell'uomo tutt'altri stimoli e costumi sessuali rispetto agli altri mammiferi. Queste condizioni generano l'"amore" sessuale e il consolidarsi della coppia, la formazione della famiglia e la lunga dipendenza del "cucciolo" umano dalla famiglia stessa, dipendenza atta a trasmettergli tutto un bagaglio di conoscenze "culturali" dalle quali l'uomo non può più prescindere.

Si ricordi inoltre che anche Giordano Bruno a Tolosa, dove commentava il *De anima*, sottolineò l'importanza centrale della mano, "organo degli organi" o "organo regio". Di qui la sua peculiare e originale concezione dei rapporti tra anima e corpo, di cui non possiamo purtroppo occuparci qui.

Dopo tutte queste considerazioni, veniamo infine alla questione centrale: che cos'è allora la sensazione, il "senso"?

□ Scrive Aristotele: "...il senso è una specie di medietà tra i contrari nei sensibili. E per questo il senso giudica i sensibili: il medio ha infatti la capacità di giudicare, in quanto diventa, rispetto a ciascuno dei due estremi, l'altro."

(Si noti bene: in sostanza Aristotele sta dicendo che la fondazione del sillogismo - in cui il termine medio svolge, come si sa, una funzione essenziale - è nel senso. La sensazione è in potenza il concetto. Il corpo è in potenza l'anima.

E si noti anche: il medio diventa, rispetto ai due estremi, l'altro. Questa è la funzione che noi assegniamo all'evento e alla soglia, su cui torneremo più avanti. Potremmo però già dire: rispetto alla distinzione tradizionale tra anima e corpo, in virtù dell'accadere della loro soglia, la soglia medesima si configura sempre come l'altro: ora rispetto al corpo, ora rispetto all'anima; e così le tiene nel contempo unite. Ma di ciò più avanti.)

□ Come si configura però la medietà? "Quel che deve sentire (per es.) il bianco e il nero non ha da essere né l'uno né l'altro attualmente, ma potenzialmente entrambi". Infatti "il sentire è un patire, sicché l'agente rende simile a sé in atto quel che lo era solo in potenza. Perciò quel che è caldo e freddo, duro e molle nella stessa intensità dell'organo non lo percepiamo, bensì percepiamo gli eccessi di tali qualità." (II, 424a).

□ Inoltre, "come la vista è in certo modo senso del visibile e dell'invisibile, e ugualmente gli altri sensi riguardo ai loro opposti, così anche il tatto è senso del tangibile e del non-tangibile. Non-tangibile è sia ciò che ha in minimo grado una qualità specifica dei corpi tangibili, come l'aria, sia gli eccessi delle qualità tangibili, come i corpi distruttori".

□ Qui dobbiamo avanzare una serie di riflessioni. Anzitutto Aristotele sembra perfettamente consapevole del problema da noi espresso con la frase: "l'invisibile è una parte del visibile". Gli "eccessi" eccedono la sfera del senso (per es. del visibile); perciò è il senso che "decide" (che "giudica") che cosa è visibile e invisibile. Ma cosa avranno allora "in atto" e di per sé i sensibili (per es. i visibili)? solo gli eccessi del movimento?

- Se il senso è una medietà tra gli estremi, allora il senso discrimina, nell'invisibile (per eccesso o per difetto, la pura luce o il puro buio), la sfera del visibile. In questo senso allora la vista è detta senso del visibile e dell'invisibile. L'eccesso non sembra avere dunque qualità sensitive "in sé" (ma solo loro negazioni per eccesso e difetto, appunto). La qualità sensitiva emerge con il "giudizio", cioè con la medietà, del senso.
- Potremmo allora dire che l'eccesso è pura *kìnesis* non mediata, non "schermata" dal corpo senziente. Questa, come si vedrà, è esattamente la posizione teorica di partenza di Freud in *Al di là del principio di piacere*.
- D'altra parte, possiamo vedere bene qui la differenza tra Aristotele e Galileo (fisica antica e fisica moderna): entrambi ravvisano nel sentire il giudizio del senso, cioè la mediazione del corpo; ma, "rimosso l'animale" (cioè il corpo animale), come dice Galileo in una celebre frase, non resta che la pura *kìnesis*, il puro movimento. Senonché Aristotele pensa il movimento "metafisicamente" come azione finale della forma (del pensiero di Dio), cioè come passaggio continuo dalla potenza all'atto; Galileo invece pensa a partire dal concetto di movimento

inerziale (movimento uniforme e senza scopo, sino a che non venga qualcosa a turbarlo).

▯ Il senso, abbiamo visto, si conforma al sensibile; ma *come* si conforma? Forse l'anima che percepisce il nero diventa nera?

Precisa Aristotele: "Il senso è fatto per accogliere le forme sensibili senza la materia." Cioè si comporta come la cera che riceve l'impronta dell'anello, senza per questo diventare d'oro o di bronzo come l'anello. In questo modo il senso discrimina la forma del sensibile (II,424a-b).

- Tale capacità di accogliere una qualità sensibile appartenente a un ente determinato definisce la "capacità del sensorio", il quale si comporta come un'intonazione, o una vibrazione per simpatia (potremmo esemplificare, ricordando l'esempio aristotelico della lira letto sopra, esempio che ha in sé reminiscenze pitagoriche e platoniche).

- Ora, un movimento troppo debole non è in grado di innescare l'azione del sensorio, mentre un movimento troppo forte lo distrugge (è necessaria una medesima lunghezza d'onda, per dir così).

- Le piante infatti (che non hanno movimento locale né immagine, ma solo anima vegetativa) patiscono l'effetto dei tangibili come ogni altro corpo; ma, non avendo la medietà del sensorio comune, cioè la capacità di ricevere, discriminandola, la sola forma dei sensibili, ne ricevono anche la materia. Così l'accetta intacca l'albero. L'animale tenterebbe invece di fuggire prima di ricevere il colpo, avendo già avvertito in anticipo la forma dell'azione aggressiva.

- C'è infine da notare che le qualità sensibili del suono, del colore e dell'odore non esercitano direttamente e come tali un'azione sul corpo, ma sulle cose in cui il corpo si trova (per es. l'aria). Invece il sapore e il tatto si esercitano direttamente sul corpo (ciò, si potrebbe dire, dà luogo a differenti "forme" di anime senzienti).

Libro terzo.

▯ Abbiamo detto che l'animale ha più sensi per poter cogliere i sensibili comuni (movimento, grandezza, numero) (III, 425b). (Se per es. avessimo solo la vista, non vedremmo "cose", discriminate tra loro, con la loro dimensione, col loro movimento).

• Tuttavia, "anche quando i sensibili non sono più presenti, le sensazioni e le immagini restano nei sensori"
(Quanta "moderna" psicologia deriva di qui, con i suoi caratteristici paradossi, con le sue "tracce mnestiche" e simili!)

• Ora però compiamo un passo decisivo:
In potenza (dice Aristotele) abbiamo il senso atto a sentire (per es. l'occhio a vedere) e la cosa atta a essere vista (oppure l'orecchio atto a udire e la cosa atta a risuonare).
In atto abbiamo invece il loro accadere simultaneo (per es. abbiamo risonanza della cosa e audizione dell'orecchio. Per il vedere non abbiamo in uso due termini, osserva Aristotele: diciamo sempre "visione", ma l'atto del colore non lo diciamo con un termine specifico - già, peccato che Aristotele non si chieda perché).
Ma ora attenzione:

"L'atto del sensibile e del senso sono, in realtà, lo stesso e unico atto, benché la loro essenza non sia la stessa."

- Infatti, dice Aristotele, movimento, azione e passione si trovano in ciò che subisce, nel paziente, non nell'agente. (L'agente, noi diremmo, propriamente non si muove - si ricordino le osservazioni svolte a suo tempo; esso è solo passaggio dalla potenza all'atto.)
- Per questo "gli antichi fisiologi" (forse Aristotele pensa a Democrito) errano, quando dicono che niente (per es. né bianco né nero) esiste indipendentemente dalla vista o dall'udito ecc. Essi hanno ragione se si riferiscono alle sensazioni in atto, ma non alle sensazioni in potenza. Infatti sensazione e sensibile hanno un doppio significato (III, 426a).

• Il passaggio è cruciale. Unificando l'atto del sensibile e del senso, Aristotele di fatto esclude quella lettura ingenuamente "naturalistica" (poi ripresa da tanto empirismo della filosofia e della scienza moderne) in cui la sensazione verrebbe spiegata come una azione "materiale" della cosa (del sensibile) sul corpo: il sensibile "urta" il senso e allora il senso ne ricaverebbe (chissà come) una immagine sensibile (cfr. le cosiddette "sensazioni per contatto" degli associazionisti inglesi).
Aristotele sta invece dicendo che sensibile e senso sono aspetti diversi di un medesimo fenomeno in atto (la sensazione

appunto). Il che significa che l'esistenza di oggetti con qualità sensibili e l'esistenza di organi di senso di contro ai primi lo si ricava da quel fenomeno unitario ("l'atto del sensibile e del senso sono, in realtà, lo stesso e unico atto") che è la sensazione.

Bisogna nondimeno distinguere tra potenza e atto (la grande mossa della metafisica aristotelica): l'atto (la sensazione in atto) esaurisce la realtà totale del sensibile e del senso; ma in potenza sussiste la loro esistenza separata (la loro possibilità di incontro, si potrebbe dire).

Ma Aristotele (ribadiamolo) ha distinto il sentire dalla azione materiale in sé (che è mera potenza). In conclusione: sentire è capacità di immagini sensibili in atto e l'immagine sensibile in atto sta nel "soggetto senziente", non nella cosa (che è pura possibilità di essere sentita).

▯ A questo punto Aristotele distingue *sentire* e *comprendere*: il primo è di tutti gli animali, il secondo di pochi soltanto (III, 427b).

- "Il pensiero non è lo stesso che la sensazione. La sensazione dei sensibili propri è sempre vera e si trova in tutti gli esseri animati, ma il ragionare può essere falso e non si trova se non in chi ha la ragione (*logos*)" (qui parla l'allievo di Platone, come si vede).

▯ Oltre al pensiero dobbiamo però considerare anche l'immaginazione: "L'immaginazione (*fantasìa*), a sua volta, è altro dalla sensazione e dal pensiero: essa però non esiste senza la sensazione e senza sensazione non c'è credenza (*doxa*)."

- L'immaginazione infatti dipende da noi. Essa è fatta come se contemplassimo in un quadro le immagini che ci raffiguriamo davanti agli occhi.

- Invece avere credenze, opinioni, vere o false significa essere in uno stato di credenza: non possiamo mutarlo a piacere (cfr. anche *De memoria*, 450b).

(Il passo è assai controverso. E' un fatto che da esso derivano tutti i tradizionali paradossi dell'immagine: cfr *I segni dell'anima*, cit.).

▯ L'immaginazione dunque non è sensazione. Infatti la sensazione è sempre presente, l'immaginazione no; per altro verso, l'immaginazione, a differenza della sensazione, c'è anche se manca la cosa (come nel sonno).

L'immaginazione non è neppure opinione, perché le manca la convinzione. Infatti l'immaginazione è in molte bestie, la convinzione in nessuna.

- L'immaginazione va allora intesa come un movimento prodotto dalla sensazione in atto; ma un movimento "a distanza" dalla cosa e proprio perciò ingannevole.
- "E poiché la vista è il senso per eccellenza, il nome *fantasìa* è mutuato dalla luce (*faos*) che appunto fa vedere" (III,428a-429a).

▯ Veniamo ora a quella parte dell'anima "con la quale l'anima conosce e pensa":

L'intelletto (*nous*) pensa tutte le cose, ma ciò non significa che si mescoli con tutte le cose (come crede Anassagora), poiché in tal caso farebbe loro ombra o sarebbe di ostacolo (troveremo un analogo ragionamento in Freud).

- Invece, l'intelletto "non avrà altra natura se non quella di essere in potenza" e "come la facoltà nutritiva si comporta rispetto ai sensibili, così l'intelletto deve comportarsi rispetto agli intelligibili" (III, 429a).

(Gli intelligibili sono le *forme* separate delle cose).

- L'intelletto pertanto "non è in atto in nessuna delle cose prima di pensarle" (Nota bene: posizione del tutto analoga con la sensazione in atto di cui si è prima discusso).
- Quindi l'intelletto non è mescolato al corpo e non ha organi specifici.
- L'intelletto è il luogo delle forme, di forme in potenza, non in atto.

(Vedi qui anzitutto la differenza da Platone: l'intelletto è una parte o funzione dell'anima e non coincide con tutta l'anima; inoltre non ha per sé forme in atto, ma solo in potenza: la differenza tra concetto e idea viene così brillantemente spiegata, senza ricorso a misteriose visioni soprasensibili e a miti della reminiscenza iperuranica.)

▯ Ma ora riflettiamo un poco.

- L'intelletto non è in atto in nessuna delle cose prima di pensarle (così come il sensibile non è concretamente sentito se non nell'atto della sensazione). Però bisogna aggiungere che tutte le cose sono eternamente in atto in Dio, in quanto pensate da lui.
- Ciò significa che non bisogna pensare la realtà (l'universo e la gerarchia delle sue forme: minerali, vegetali, animali,

umane) in modo "materialistico". Infatti tutto il mondo è in atto in Dio, mentre per sé è solo in potenza (pura possibilità materiale).

- Ma essendo in atto in Dio, ciò significa che è volta a volta in atto anche in ogni vivente, secondo la forma di questo vivente, pensata a sua volta da Dio.

- Quindi è in atto per es. nella forma della nutrizione, della sensazione, della intellezione. Dio è il *lumen naturale* che di volta in volta illumina i viventi: ognuno ha così il *suo* mondo (il suo mondo sentito in atto, pensato in atto ecc.).

- Dio, si potrebbe dire, è l'*occasione* per il passaggio di ogni vivente dalla potenza all'atto, occasione di ogni atto di vita in cui si illumina il mondo secondo quel particolare punto di vista. Dio, diremmo noi, è l'evento di ogni atto di vita. Tutti i viventi (vegetali, animali, uomini) stanno così nell'eterno cerchio di luce dell'atto di pensiero divino, cioè della "animazione" universale che da lui proviene, dando forma determinata all'universo e alle sue connessioni. E' chiaro che questa terminologia che stiamo usando non è aristotelica; essa nondimeno ci consente di farci un'idea e di intendere la grandiosità della concezione complessiva che da Aristotele è derivata a tutta la nostra millenaria tradizione.

▯ L'intelletto non ha a che fare, dice Aristotele, con intensità e gradi, come accade con la sensazione in quanto legata al corpo.

(Per esempio: troppa luce che improvvisamente ci abbagli ci rende ciechi e rende invisibile ciò che è meno illuminato. Invece un concetto più alto rende più chiaro un concetto più basso. Aver capito un ragionamento difficile rende ancora più facile un ragionamento meno difficile. Ciò accade perché l'intelletto è separato dal corpo, cioè agisce senza organi e funzioni corporee - ma, beninteso, in connessione col corpo.)

- Il procedere dell'intelletto è un continuo passaggio dalla potenza all'atto, sino all'ultimo stadio, quando, in Dio, pensa se stesso e risolve così tutta la potenza in atto (III, 429b).

- "L'intelletto è in potenza gli intelligibili, ma in atto nessuno prima di pensarlo. Dev'essere di esso come di una tavoletta, in cui non c'è niente di scritto attualmente" (III, 430a).

(Immagine famosa e non innocente, per il suo ricorso alla metafora della scrittura: cfr. *Etica della scrittura*, e *Teoria e pratica del foglio-mondo*, cit. Questa immagine si potrà più avanti confrontare con ciò che Freud chiama "il sistema PC".)

▯ C'è dunque un intelletto che "è in certo modo tutte le cose", cioè è analogo a esse (vedi più avanti).

- Ma c'è anche un intelletto che delle cose è principio e causa, che le produce (cioè che le conduce alla presenza in atto, che le rende visibili e le fa vedere), "come la luce, perché anche la luce, in certo senso, fa dei colori in potenza colori in atto" (III,430a).

(Si noti l'importanza e la pregnanza dell'esempio, da collegarsi con il *lumen naturale* di cui sopra.)

- "Questo intelletto (che "produce", cioè l'intelletto divino) è separato, non misto, non passivo, ma per sua essenza atto."

- Neppure è nel tempo, sicché si possa credere "che talora pensi, talora non pensi."

(Cfr. il tema della continuità infinita delle inferenze in Peirce.)

- "In quanto separato, esso è solo quello che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno" (Propriamente "reale" è solo Dio, ovvero il mondo in Dio, "circoscritto" nel suo atto.)

- Invece l'intelletto che ora pensa e ora no (cioè l'intelletto umano), che ora è in potenza e ora in atto, "è corruttibile e senza questo (senza l'intelletto incorruttibile di Dio) non pensa niente."

(Con buona pace di S.Tommaso, che invano tenta di correggere le interpretazioni correttamente aristoteliche di Alessandro di Afrodisia e di Averroè. Del primo si veda la recente trad.it.: *L'anima,* a cura di P.Accattino e P.Donini, Laterza, Roma-Bari 1996.)

▯ "Ora, ricapitolando, diciamo di nuovo che l'anima è in qualche maniera tutte le cose. In realtà le cose sono sensibili o intelligibili e la scienza è in certo modo gli oggetti del sapere, la sensazione gli oggetti del senso. Come va questo bisogna cercare.

Scienza e sensazione si distinguono in relazione agli oggetti: considerate in potenza corrispondono ai loro oggetti in potenza, considerate in *entelechìa* (cioè in atto) agli oggetti in *entelechìa.* La facoltà sensitiva e quella conoscitiva dell'anima sono in potenza questi oggetti, e cioè da una parte l'intelligibile, dall'altra il sensibile. Ma è necessario che siano o le cose o le forme: ma non sono le cose, perché non c'è la pietra nell'anima, bensì la forma della pietra. Di conseguenza, l'anima è come la mano, perché la mano è lo strumento degli strumenti e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili. Ora, poiché nessuna cosa, come sembra, esiste separata dalle

grandezze sensibili, è nelle forme sensibili che esistono gli intelligibili e quelli che si dicono per astrazione e quanti sono qualità e proprietà dei sensibili. Per questo chi non avesse sensazione alcuna, non apprenderebbe né comprenderebbe niente, e quando l'uomo pensa una cosa, di necessità pensa insieme una qualche immagine, perché le immagini sono come sensazioni, solo che mancano di materia." (III, 431b).

(Brano mirabile, tra i più alti di tutta la storia della metafisica. In esso stanno i fondamenti dell'intera "psicologia" dell'Occidente. Tale brano compendia, come meglio non saremmo stati capaci di fare, tutto il percorso compiuto sin qui; perciò esso deve essere continuamente rimeditato e riletto, riattivandone in ogni passaggio il significato e le connessioni.)

□ Concludiamo con due brevi incursioni nello scritto minore *Del senso e dei sensibili.*

"Le sensazioni che si producono negli animali dotati di movimento attraversano mezzi distinti dal corpo, ad es. l'odorato, l'udito, la vista esistono in tutti quelli che le possiedono al fine della propria conservazione, onde cioè, avvertito in precedenza il nutrimento, lo cerchino e insieme evitino ciò che è cattivo e dannoso; in quelli dotati anche di intelligenza al fine di star bene: tali sensazioni indicano a essi molte differenze negli oggetti, donde viene in loro la conoscenza di quanto riguarda la speculazione e la pratica. Di queste sensazioni poi, in rapporto ai bisogni indispensabili, migliore è, per es., la vista, ma in rapporto all'intelligenza, accidentalmente, l'udito. Molte differenze di vario genere denuncia la facoltà della vista, perché tutti i corpi hanno colore; di conseguenza è per suo mezzo soprattutto che vengono avvertiti i sensibili comuni (e chiamo comuni la figura, la grandezza, il movimento e il numero). L'udito denuncia solo le differenze dei suoni, a pochi anche quelle della voce. Accidentalmente però l'udito contribuisce in moltissima parte all'intelligenza; perché il discorso è causa di istruzione, in quanto è udito, e non per sé ma per accidente - infatti è formato di parole e ogni parola è un simbolo. Per ciò, degli uomini privi fin dalla nascita dell'uno o dell'altro senso, i ciechi sono più intelligenti dei sordomuti." (436b-437a).

(Si notino le argomentazioni iniziali del brano, poi divenute ovvie e come tali da noi già ricordate nelle prime lezioni

Si noti inoltre l'insistenza del ricorso all'"accidente" per ciò che concerne il potere della voce nel discorso: non è il suono

della voce di per sé che produce il significato; il suono è piuttosto il veicolo sensibile del significato.

Questa opinione non tiene conto però del fatto per cui, senza il carattere autoriflessivo, o autofonico, della voce, non sorgerebbe mai l'autocoscienza, come dice Mead; ma di ciò si potrà fornire un chiarimento definitivo solo alla fine del corso.)

- "Democrito, quando dice che l'occhio è acqua ha ragione; non ha ragione quando pensa che il vedere sia l'immagine riflessa dell'oggetto. Ciò avviene (secondo lui) perché l'occhio è liscio, ma il vedere non risiede in questa immagine, bensì in chi vede, mentre il fenomeno (di cui parla Democrito) è un fenomeno di rifrazione. Il fatto è che in generale, a quanto sembra, non si aveva nessuna idea chiara sulla formazione delle immagini e sul fenomeno della rifrazione. Ed è strano anche che non gli sia accaduto di domandarsi perché l'occhio soltanto vede e nessuno degli altri corpi in cui le immagini si riflettono (per es.: perché gli specchi, o le unghie non vedono?). Che la vista sia acqua è vero e tuttavia non si produce il vedere in quanto essa è acqua (...). Si è detto altrove che non c'è vedere senza luce; ma, sia la luce o l'aria l'intermediario tra l'oggetto veduto e l'occhio, è però il movimento (dalla potenza all'atto) che si produce attraverso di esso a causare il vedere. E conseguentemente l'interno dell'occhio è acqua, perché l'acqua è diafana (trasparente). Ora, come non si vede all'esterno senza luce, così neppure all'interno; ci deve essere dunque all'interno dell'occhio il diafano, e poiché non è aria, di necessità sarà acqua" (438a-b).

(Il passo è importante sia per ribadire il carattere "metafisico" (e non ingenuamente materialistico) della visione, sia per i problemi sollevati nelle prime lezioni).

Chiudiamo qui le nostre letture aristoteliche (da integrarsi con il brano in appendice sulla introduzione della differenza tra potenza e atto).

CONCEDIAMOCI ORA UN SECONDO EXCURSUS, DEDICATO A FREUD

(Avremo così operato un sondaggio ideale relativo all'origine e alla fine di quella che chiamiamo genealogia dell'anima, o storia naturale dell'anima, nella nostra tradizione).

Sigmund Freud, Al di là del principio di piacere.

(*Jenseits des Lustprinzips*, 1919-20; le citazioni che seguono sono tratte dalle *Opere* di Freud edite da Boringhieri, a cura di C.Musatti).

La stesura di questo saggio, molto famoso e molto discusso, nel quale Freud si avvicina come non mai alla filosofia e nel quale introduce nella psicoanalisi i due impulsi di vita e di morte (Eros e Thanatos), comportò una faticosa elaborazione, nonché la lettura di Schopenhauer (lettura che causò all'autore, a detta di Freud, notevoli disagi spirituali). Come vedremo, Freud non si limitò a Schopenhauer, per quanto riguarda le letture filosofiche. Freud invece nega recisamente che sul tema (l'impulso di morte) abbia pesato il dolore per la morte improvvisa della figlia Sophie: la stesura del saggio era iniziata prima. Non c'è dubbio comunque che Freud stia attraversando una profonda crisi interiore e che la composizione di *Al di là* costituisca sia una testimonianza sia un momento di sbocco della crisi.

 Il saggio si apre con la domanda: A quale legge o regola obbediscono gli *eventi psichici*?

Cioè: che cosa ci indirizza a sentire, pensare, immaginare "psichicamente" in un modo piuttosto che in un altro? La domanda, come si vede, eredita tutta la topica aristotelica dell'anima (sentire, pensare, immaginare) senza porla in questione: essa è ormai un dato di fatto ovvio che sta alle spalle della cultura filosofica e psicologica europee.

- Freud risponde che da tempo la psicoanalisi ha organizzato e compreso gli eventi psichici in base al *principio di piacere*.

- Ma aggiunge: vero è che non esiste una teoria filosofica o psicologica che spieghi il *significato* delle sensazioni di piacere e di dispiacere (perché le abbiamo, a cosa servono).

(Si ricordi Aristotele: dove c'è sensazione c'è anche piacere e dolore, e quindi anche appetito).

 Il principio di piacere si caratterizza per una sorta di *criterio economico*: riuscire quanto meno ad abbassare la tensione spiacevole.

- Piacere e dispiacere sarebbero allora in rapporto con la *quantità di eccitamento* presente nella vita psichica. Questa è appunto l'ipotesi avanzata dalla psicoanalisi.

(E' facile osservare che essa, nelle linee generali, era già presente negli edonisti greci: cirenaici, epicurei ecc.; anche loro

parlavano della quantità di eccitamento e della necessità di abbassarne la soglia, onde evitare troppo grandi dolori.)

- Quindi: l'apparato psichico si sforza di mantenere più bassa possibile, o costante, la quantità di eccitamento presente (tendenza alla stabilità secondo Fechner).

▯ Se questo è vero, nondimeno il principio di piacere non sembra possedere una completa egemonia sul flusso dei processi psichici: è evidente infatti a tutti la presenza di una considerevole quantità di dolore nella vita psichica di ognuno.

- Nella psiche esiste certo una forte tendenza al principio di piacere, però contrastata da altre forze e circostanze, sicché il risultato finale non è sempre in accordo col principio di piacere.

▯ La psicoanalisi spiega tuttavia questo fatto con l'introduzione, accanto al principio di piacere, del *principio di realtà*: esso comporta un rinvio, un differimento del soddisfacimento immediato dei nostri impulsi: rinvio che fa tutt'uno con la educabilità dell'Io (veniamo educati alla pazienza e all'attesa, e quindi a sopportare il dispiacere che ne deriva, in vista di risultati più ampi, più durevoli e infine più soddisfacenti).

- Si giustifica così la presenza del dolore psichico (indispensabile mezzo o prezzo da pagare), senza che ciò contraddica alla lunga la supremazia del principio di piacere.

▯ Vi è poi un ulteriore motivo che spiega la presenza del dolore psichico: durante la crescita dell'apparato psichico, "verso forme di organizzazione più complessa", si verificano inevitabilmente *conflitti* e *scissioni*.

(Si rammenti la conflittualità degli "eccessi" delle sensazioni, già notata da Aristotele.)

- Per es. il bambino è combattuto da sentimenti di amore e di aggressività verso la figura paterna. Allora interviene la *rimozione* dei desideri conflittuali (tali desideri vengono inibiti alla coscienza, vengono "spostati" nell'inconscio, lasciando consapevoli solo gli impulsi amorevoli, tanto necessari al bambino, bisognoso com'è della protezione e dell'amore paterni).

- Queste pulsioni rimosse cercano nondimeno oscuramente di ottenere soddisfacimenti indiretti o sostitutivi nella realtà (per es. una volta cresciuto l'individuo manifesta una forte aggressività verso ogni autorità costituita, che giustifica con

ragioni coscienti di natura morale o sociale ecc.). Tuttavia tale soddisfacimento della pulsione rimossa non genera in realtà piacere, ma sofferenza nevrotica (in pratica si riaccende l'antica conflittualità irrisolta).

- Esempio tipico ne sono i sogni angosciosi (che sembrano contraddire la tesi psicoanalitica secondo la quale i sogni favoriscono il soddisfacimento immaginativo di un desiderio): in questo caso il sogno genera angoscia, non piacere e soddisfacimento. In realtà, proprio in tal modo il sognatore si punisce dei suoi desideri inconsci e proibiti, dando soddisfazione appunto alle istanze punitive del Super-Io, cioè della coscienza morale con la quale l'individuo, crescendo, si è via via identificato. A suo modo, dunque, anche il sogno angoscioso di questo tipo si accorda con un'istanza di soddisfacimento presente nell'Io.

▯ Ma a questo punto Freud osserva che le cosiddette nevrosi traumatiche, o nevrosi di guerra, mostrano una evidente eccezione ai principi di cui sopra.

(Queste nevrosi offrirono ampio materiale di studio in conseguenza della prima guerra mondiale. Si trattava di traumi subiti al fronte dai soldati, traumi degenerati in seguito in affezioni psicologiche di varia natura.)

Infatti un tratto caratteristico delle nevrosi traumatiche è che i sogni del paziente riproducono sovente, in modo ostinato e ossessivo, la situazione traumatica di partenza. Per es. il sognatore rivive l'attimo in cui una granata gli è esplosa accanto all'improvviso ecc.

- Ora, qual è lo scopo di questa ossessiva riproduzione immaginativa? Non vi si ravvisa alcuna istanza di soddisfacimento, alcun "piacere" sia pure traslato. I criteri psicoanalitici relativi al significato del sogno non sono dunque idonei a spiegare questi sogni.

▯ Freud distingue tra:

Angoscia (*Angst*): attesa di un pericolo anche sconosciuto (cfr. Heidegger, che intende l'angoscia come una paura senza oggetto, indeterminata.)

Paura (*Furcht*): timore per un oggetto determinato.

Spavento (*Schreck*): incombere di un pericolo per il quale non si è preparati.

▯ Poi introduce la celebre "osservazione del gioco dei bambini": si tratta del comportamento ripetuto del nipotino di un anno e mezzo che lanciava lontano da sé un rocchetto ("gioco del rocchetto") e poi lo ritraeva a sé, pronunciando allusivamente le parole *fort* (qui) e *da* (là).

- Il gioco del rocchetto viene interpretato come un risarcimento "simbolico" della scomparsa della madre. In esso infatti il soggetto gioca un ruolo attivo (non è più solo passivo di fonte al trauma dell'abbandono). E' come se dicesse: "Sono io che ti mando via", e anche: "Sono in grado di farti ritornare quandovoglio").
- Si noti che il gioco comporta appunto la ripetizione simbolica dell'evento doloroso e traumatico (la madre che si è assentata), come accade nei sogni traumatici.
- Si tratta quindi di una evidente elaborazione psichica, tramite il ricordo simbolizzato, della esperienza spiacevole dell'abbandono.

DOMANDA (di Freud): ci sono dunque nella psiche tendenze più originarie del principio di piacere o comunque indipendenti da esso?

Per es. la necessità di elaborare psichicamente un evento (che ha suscitato una forte impressione) e di impadronirsene a posteriori?

Sarebbe questa una necessità psichica primaria e indipendente dal principio di piacere?

▯ A questo punto Freud si sofferma sull'inevitabile contrasto che, nel corso di una cura psicoanalitica, si verifica tra l'analista e il paziente.

In sintesi:

Il terapeuta vuole che il paziente ricordi il rimosso e lo integri coscientemente come parte del suo passato.

Il paziente, invece, vuole ripetere il contenuto rimosso nella forma traslata di una esperienza attuale, che assume così, senza che egli lo sappia, un significato simbolico (in pratica gioca una specie di gioco del rocchetto). Abbiamo così una "coazione a ripetere" (azioni, gesti, cerimoniali, il cui significato è ignoto al paziente, ma che egli *non può* impedirsi di incarnare e ripetere ossessivamente, pena il cader preda di grave angoscia; infatti il rimosso preme dal suo nascondiglio inconscio per avere una soddisfazione sostitutiva: tale cioè da non incontrare l'angoscia

primaria che ha motivato la rimozione e tuttavia in grado di ottenere soddisfazione "traslata" nella realtà.)

 Ora, nel processo di traslazione sul terapeuta (in cui consiste il rapporto psicoanalitico, il "transfert") è inevitabile far rivivere dolorosamente al paziente una parte di vita passata, sollecitando quel distacco razionale che lo renda consapevole che ciò che accade nella esperienza attuale in forma di realtà è solo il riflesso di un passato dimenticato.

- Le "resistenze" dell'Io, da parte del paziente, sono evidentemente governate dal principio di piacere (evitare la sofferenza che deriverebbe dalla liberazione del rimosso).

- Ma: qual è la relazione tra coazione a ripetere (in cui si esprime la forza del rimosso) e principio di piacere?

- Si potrebbe pensare che la relazione sia governata dal "piacere del rimosso" (dalla sua esigenza di trovare comunque soddisfazione).

- Ma che dire quando il rimosso non comportava all'inizio alcun piacere? Perché ripeterlo? Per quale "vantaggio psichico"? La questione diviene enigmatica e, si badi, tale da rimettere in discussione i fondamenti stessi della teoria psicoanalitica: cosa che Freud fa con ammirevole coraggio; infatti non sembra più sostenibile che il principio di piacere governi l'intera vita psichica.

 Infatti: la ripetizione di un rimosso che all'inizio non comportava alcun piacere non caratterizza solo le nevosi traumatiche, ma, in certo senso, tutte le nevrosi in generale.

- Esse hanno radice nella prima infanzia, quando il soggetto è caratterizzato da uno "stato cronico di debolezza" che lo rende incapace di dar corso reale alla sua *libido* (ai suoi desideri); inoltre il bambino è caratterizzato da dolorose situazioni conflittuali (amore-odio verso il padre e la madre ecc.).

- E perché poi con la coazione a ripetere (in forma simbolica e traslata) il rimosso assume nel nevrotico la forma di una nuova esperienza, un abito di realtà, quando sarebbe di certo meno doloroso per lui che il rimosso emergesse semplicemente come ricordo (ricordo delle sue impotenze e conflittualità infantili), che è infatti ciò a cui lo spinge il terapeuta, incontrando le sue tenaci resistenze?

- Bisogna concludere che se l'abito della coazione a ripetere è del tutto incomprensibile al paziente, che non sa darsene ragione, ora però la ragione vera e ultima sfugge anche al terapeuta.

□ In sostanza la coazione a ripetere ripropone un tipo di attività che in origine non ebbe successo: l'esperienza del fallimento non è servita per impedirci di ripeterla; anzi una *coazione* ci costringe. Ecco l'enigma.

Scrive Freud:

"La prima infanzia della vita sessuale infantile è destinata a estinguersi poiché i desideri che essa alimenta sono incompatibili sia con la realtà sia con l'inadeguato stadio di sviluppo che il bambino ha raggiunto. Tale fioritura perisce in circostanze più che mai tormentose, accompagnate da sensazioni di dolore profondo. Dalla perdita dell'amore dei genitori e dallo scacco subito risulta per il bambino un'offesa permanente nel sentimento di sé, nella forma di una ferita narcisistica che, secondo le mie esperienze, contribuisce più di ogni altra cosa allo sviluppo di quel 'sentimento di inferiorità' così comune tra i nevrotici. L'esplorazione sessuale infantile, che non può oltrepassare certi limiti a causa dello sviluppo fisico del bambino, non si è risolta in modo per lui soddisfacente; di qui le successive lamentele del tipo: 'Non sono capace di combinare nulla, niente mi riesce.' Il tenero attaccamento che perlopiù legava il bambino al genitore di sesso opposto è stato vittima di una delusione, della vana attesa di un soddisfacimento, o della gelosia suscitata dalla nascita di un nuovo bambino, che ha dimostrato inequivocabilmente l'infedeltà dell'amato o dell'amata. Il tentativo di fare a sua volta un bambino, intrapreso con tragica serietà, è fallito vergognosamente; la diminuzione delle manifestazioni di affetto che gli sono rivolte, le crescenti pretese dell'educazione, qualche parola severa e un'occasionale punizione, sono tutte cose che svelano alla fin fine al piccolo sino a che punto egli sia *disprezzato*. I modi in cui vien posto fine all'amore tipico di questa età infantile sono pochi e sempre gli stessi.

I nevrotici ripetono dunque, nella traslazione, tutte queste situazioni indesiderate e questi dolorosi stati affettivi facendoli rivivere con grande abilità. Essi mirano a interrompere il trattamento prima che sia ultimato, sanno ricreare l'impressione di essere disprezzati, sanno costringere il medico ad apostrofarli con severità, a trattarli con freddezza; trovano appropriati oggetti per la loro gelosia; sostituiscono il bambino che avevano appassionatamente desiderato nella loro infanzia con il progetto o la promessa di un grande regalo, che si rivela perlopiù non meno irrealistico di quello di un tempo. Nulla di tutto ciò può aver procurato piacere in passato; e siamo indotti

a ritenere che oggi provocherebbe un dispiacere minore se riemergesse come ricordo o nei sogni anziché assumere la forma di una nuova esperienza. Si tratta naturalmente dell'attività di pulsioni che dovrebbero condurre al soddisfacimento; eppure l'esperienza che anche in passato hanno procurato solo dispiacere anziché soddisfacimento non è servita a nulla. Tale attività viene nondimeno ripetuta: una coazione costringe a farlo." (*Opere*, Vol.IX, Boringhieri, Torino 1977, pp.206-7.)

A questo punto bisogna avere il coraggio di avanzare l'IPOTESI che nella vita psichica esista una coazione a ripetere che si afferma anche a prescindere dal principio di piacere.

Saremmo dunque di fronte a una pulsione più originaria e più elementare.

 Tutto quello che ora segue nel saggio Freud lo definisce una "speculazione".

 Supponiamo dunque che la psiche (lo "psichico") sia caratterizzata da una *soglia* che chiamiamo "sistema percezione-coscienza" (sistema PC).

Questa soglia si situa al confine tra mondo esterno e mondo interno.

(Fisiologicamente Freud pone in relazione questa soglia con la corteccia cerebrale. In Aristotele l'equivalente del sistema PC era il rapporto *aisthesis-nous*.)

(Si noti: data la sua natura "fisiologica", il mondo interno non è differente qualitativamente dal mondo esterno: si tratta di fenomeni "materiali". La soglia allora non sarebbe che una "piega" - direbbe Deleuze - una oscillazione, un raggrinzimento, una duplicazione in immagine riflessa del mondo esterno. La distinzione interno-esterno non sarebbe in ultimo che l'effetto di una piega del mondo.)

 Ora, processi di eccitamento del sistema PC, dice Freud, danno luogo a tracce mnestiche (si ricordi Aristotele!).

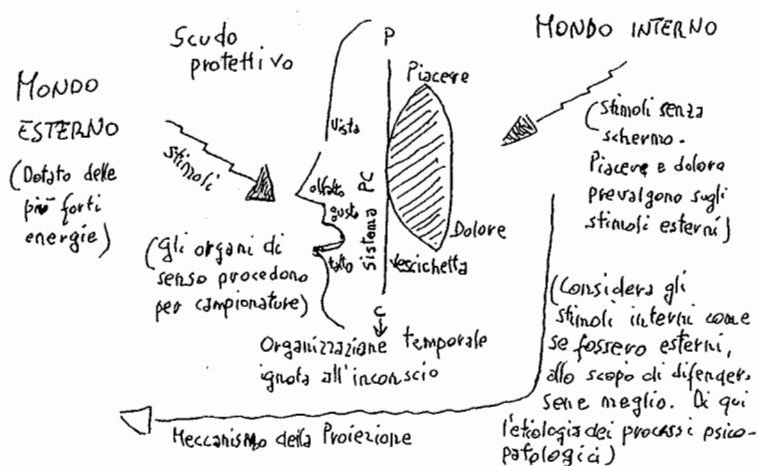
- Queste tracce però *non* si localizzano nel sistema PC: se lo facessero, lo intralcerebbero, impedendogli di continuare a funzionare, cioè a pecepire-pensare. (Si ricordi Aristotele: l'intelletto pensa tutte le cose, ma non si mescola a esse, contrariamente a ciò che riteneva Anassagora: farebbe loro

ombra od ostacolo; perciò sensazione e intelletto sono solo forme potenziali che si traducono in atto senza assumere la materialità delle cose sentite-pensate, III, 429a.)

- Il sistema PC deve rimanere "esposto" alle stimolazioni dell'ambiente esterno in maniera non offuscata. In questo senso esso è *coscienza* (si potrebbe dire coscienza "attuale") in alternativa al *ricordo* (le tracce mnestiche).

- La corteccia cerebrale è pertanto idonea alla ricezione degli stimoli, ma non è suscettibile di ulteriori modifiche.

(Non serba tracce; la sua natura è "plastica" o "elastica": torna sempre allo stato incontaminato della "cera", direbbe Aristotele, come potenzialità di tracce. Freud, in un altro scritto, troverà un'analogia ancora più "aristotelica" con l'esempio del "notes magico".)

▯ Qui invece Freud usa l'immagine della "vescichetta", che possiamo sintetizzare visivamente così:

Naturalmente il tratto più significativo di tale schema è che lo strato corticale non ha scudo verso gli stimoli che provengono dall'interno: non può "campionarli" né può "temporalizzarli".

□ Con tutto ciò, non ci è ancora chiaro perché si verificherebbero casi che contraddicono il principio di piacere.

Diciamo allora così:

Eventi traumatici: eccitamenti che provengono dall'esterno e che sono abbastanza forti da spezzare o travolgere lo scudo protettivo.

- L'apparato psichico è sommerso da grandi masse di stimoli e il *Lustprinzip* (che mira, come sappiamo, all'equilibrio) è messo fuori combattimento.
- Sorge allora il compito di padroneggiare lo stimolo, cioè di "legare" (come diceva Breuer) psichicamente le masse di stimoli che hanno fatto irruzione, per poi sbarazzarsene.
- Ecco che si verifica un enorme afflusso di energia psichica intorno al punto dell'invasione e la contemporanea paralisi di tutti gli altri sistemi di investimento psichico (la cosiddetta paralisi del dolore).
- Abbiamo cioè un *investimento quiescente* (secondo Breuer esso è la trasformazione di un investimento "liberamente fluttuante" tendente alla scarica in un investimento "legato").

□ Si veda allora la differenza tra una

teoria istologica dello shock: considera lo shock una conseguenza diretta del danno prodotto alla struttura molecolare o alla struttura istologica degli elementi del sistema nervoso; e una

teoria funzionale dello shock (meno ingenua e rozza): lo shock è un tentativo di comprendere gli effetti prodotti sull'organo psichico dall'apertura di una breccia nella barriera di protezione dagli stimoli (e i problemi che ne derivano).

□ Il ruolo centrale in questi fenomeni è giocato dallo "spavento" (*Schreck*): esso, come sappiamo, si verifica quando manca la preparazione al pericolo; quella preparazione che è normalmente esercitata dall'angoscia (*Angst*).

- L'angoscia è quindi, in generale, una sorta di sovrainvestimento *preliminare* dei primi sistemi psichici che ricevono lo stimolo: la preparazione connessa all'angoscia e il sovrainvestimento dei sistemi ricettivi sono l'ultima linea di difesa contro gli stimoli.

(Si immagini un pugile che saltella di fronte all'avversario, coprendosi il volto e lo stomaco e tenendo le braccia in

movimento costante, così da essere preparato a fronteggiare l'aggressione dell'avversario, di cui ignora il quando e il come.)

▯ Facciamo una breve riflessione. In generale potremmo dire che l'essere-nel-mondo da parte dell'esser-ci, come si esprime Heidegger, è caratterizzato dall'essere-a-distanza, cioè dal suo aver-da-interpretare rispondendo e corrispondendo. Donde l'inquietudine costitutiva dell'aver-da-essere interpretando.

In questo senso l'esserci è sempre "pronto a rispondere", cioè in un abito generico di "corrispondenza". Sicché la *situazione* dell'esserci è strutturalmente "angosciosa". Volta all'"aperto", diceva Rilke.

Filosoficamente sarebbe assai più opportuno partire di qui per spiegare la genesi dell'apparato psichico, e non da un mondo fisico esterno dogmaticamente e aproblematicamente presupposto, come fa Freud. Infatti basterebbe osservare che le nozioni di "mondo fisico esterno" e di "apparato psichico" sono a loro volta prodotti psichici o formazioni psichiche, ovvero oggetti connessi al linguaggio e al concetto. (Si ricordi l'esempio del cane che sogna.) Noi cioè porremmo subito il problema: da dove si parte per spiegare l'apparato psichico? Questa domanda è invece ciò che in ogni psicologia viene "saltato".

▯ Torniamo a Freud. Dopo quello che abbiamo detto, siamo ora in grado di spiegare i sogni traumatici.

- Questi sogni, anziché appagare i desideri in forma allucinatoria (secondo il principio di piacere), svolgono tutt'altra funzione: essi "cercano di padroneggiare gli stimoli retrospettivamente, sviluppando quella angoscia la cui mancanza era stata la causa della nevrosi traumatica".
- Si ricordi infatti (elemento importantissimo e anzi indispensabile) che le tracce mnestiche si depositano nell'inconscio (non nel sistema PC), il quale è "atemporale" (la temporalità è una funzione del sistema PC). Proprio perciò questa azione retrospettiva è possibile e ha senso: gli effetti del trauma stanno infatti in un presente eterno, sempre riattivabile, come del resto accade in ogni nevrosi.

(Ciò richiama il carattere enigmaticamente eterno, atemporale, in-temporale, cioè presente in ogni tempo, della sostanza o dell'essere, come direbbe Spinoza. Qui Freud critica Kant: non è vero che il soggetto si fonda sulla intuizione temporale; l'inconscio ne fa a meno; ma Kant parlava appunto della forma trascendentale dei fenomeni coscienti e non della

soggettività inconscia, che per lui sarebbe equivalente al noumeno, cioè appunto alla sostanza "in sé" delle cose.)

- Ci facciamo così l'idea "di una funzione dell'apparato psichico che, senza contraddire il principio di piacere, è però indipendente da esso." Funzione che pare più *primitiva* del proposito di ottenere piacere ed evitare dispiacere.

(Si potrebbe commentare: *Primum vivere (sopravvivere) deinde delectari.* Qui funge da sfondo il principio "darwiniano" e "benthamiano" della sopravvivenza e della lotta per la vita: aspetti culturali ben presenti a Freud. Ma già un indizio è in Aristotele, come impulso a realizzare la propria *achme*, impulso che è già implicito nell'atto finale di Dio.)

- Lo stesso poi è da dire dei sogni angosciosi che riproducono i traumi dell'infanzia; essi, infatti, si verificano frequentemente durante il trattamento analitico (sebbene si accompagni a essi anche il desiderio di compiacere l'analista, che preme per far rimemorare il rimosso).

Tutti questi sogni obbediscono alla coazione a ripetere.

(Sicché la tesi classica della psicoanalisi relativa al sogno come appagamento di un desiderio, cioè di impulsi che sarebbero disturbatori del sonno, viene ora retrocessa a funzione secondaria, non primaria, del sogno).

▯ Ma ora, dice Freud, dobbiamo chiederci: cosa è mai questa "coazione a ripetere"?

- Un conto è l'ufficio (sufficientemente chiaro, ora) della coazione nei confronti degli stimoli esterni sovrabbondanti, non preparati dall'angoscia, e perciò rielaborati ("legati") a posteriori, sfruttando la atemporalità della traccia mnestica (noi diremmo: in quanto Evento, la traccia mnestica non è temporale, ma "eterna". Questo è poi il luogo della metafisica.)

- Un altro conto è ciò che accade in conseguenza del fatto che "lo strato corticale che riceve gli stimoli non dispone di un rivestimento protettivo contro gli eccitamenti che provengono dall'interno" (dell'organismo).

- Si può supporre che queste "pulsioni dell'organismo" diano luogo a "disturbi economici" (dell'apparato psichico) *paragonabili* alle nevrosi traumatiche.

- E va notata l'imponenza predominante di questi fenomeni, "che costituiscono l'elemento al tempo stesso più importante e più oscuro della ricerca psicoanalitica".

Ciò che sembra evidente è il CARATTERE CONSERVATORE della coazione a ripetere,
e perciò della pulsione (o spinta interna dell'organismo) che innesca.

▯ C'è qui una evidente differenza tra gioco infantile e nevrosi.

Gioco infantile: il bambino ripete il gioco spiacevole per elaborare il trauma della separazione, riservandosene un *ruolo attivo* anziché passivo.

La ripetizione dà luogo cioè a un *controllo post hoc*.

(Qui si manifesta chiaramente una tendenza ostile alla *novità*. Quindi a cominciare dalla novità per eccellenza consistente nel fatto di *essere nati*, donde il cosiddetto trauma della nascita: riflessione nostra.)

Bisogna però aggiungere un altro fatto ben noto: il bambino non si sazia di ripetere anche le esperienze piacevoli (un nuovo gioco, le favole che sa a memoria e vuole che siano narrate senza mutare o omettere alcun particolare ecc.. Ciò in contrasto col principio adulto secondo il quale "la novità è sempre condizione del godimento"; per es. una barzelletta già ascoltata non fa ridere come la prima volta ecc.). Potremmo commentare la cosa dicendo che forse il bambino accoglie la novità come fonte di piacere solo se essa si struttura entro un ordine ripetitivo controllabile. Ogni variazione dell'ordine è perciò avvertita come un disturbo. Ulteriore riflessione: posto che la filosofia si risolva in un "esercizio filosofico", per es. in una "pratica del foglio-mondo", potremmo allora definire questa pratica "una esposizione assimilante all'Evento"?)

Nevrosi: qui la coazione a ripetere è come una "forza demoniaca" che non tiene alcun conto del principio di piacere e che invece bada solo a "legare" le tracce mnestiche rimosse dei traumi infantili (infatti si dice che il nevrotico ha un comportamento infantile, ma senza alcun piacere).

▯ Da tutto ciò Freud trae una *ipotesi*:

Ci siamo messi sulle tracce di una "proprietà universale delle pulsioni, e forse della vita organica in generale" (finora non chiaramente riconosciuta).

La pulsione sarebbe una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto la spinta di forze perturbatrici provenienti dall'esterno.

Di qui l'"elasticità organica" o la manifestazione della "inerzia" che è propria della vita organica.

Questa pulsione è nel contempo espressione della natura conservativa degli esseri viventi.

- A Freud non mancano esempi nella vita animale per suffragare la sua ipotesi:

le migrazioni delle anguille per deporre le uova; si suppone che facciano ritorno a località anticamente abitate, sobbarcandosi incomprensibili viaggi di migliaia di chilometri;

le migrazioni dell'uccello di passo;

e poi la nota ricapitolazione nell'embrione di precedenti forme dell'evoluzione, ecc.

▯ Per il momento Freud si propone di sviluppare sino in fondo tale ipotesi; poi confronterà questa ipotesi delle pulsioni conservatrici con la presenza di altre pulsioni che tendono invece all'evoluzione e al cambiamento, per es. le pulsioni sessuali.

IPOTESI:

- Tutte le pulsioni organiche sono conservatrici.

- Sono state acquisite "storicamente" (cioè non meccanicamente, ma per via evolutiva; via che poi vedremo essere essa stessa un passaggio interno di natura involutiva. Questo carattere "storico" spiegherebbe il carattere "finalistico", o apparentemente tale, della vita organica: quel carattere che, per es., sottolineava Kant nella *Critica del giudizio*).

- Le pulsioni tendono alla regressione, cioè alla restaurazione di uno stato di cose precedente.

▯ Se è così, allora "i fenomeni dello sviluppo organico dovranno essere ascritti all'influenza perturbatrice e deviante di fattori esterni." (Lo sviluppo, cioè, è una reazione tendenzialmente conservatrice a una perturbazione esterna.)

- "L'organismo elementare non avrebbe mai voluto cambiare il suo stato iniziale"; esso mirerebbe, se potesse e finché può, a "ripetere lo stesso corso di vita".

- Ma l'evoluzione dell'ambiente introduce "novità" (muta il clima e simili). All'organismo si impone allora un cambiamento.

- Ecco che le pulsioni organiche conservatrici lo assimilano e lo preservano, ripetendolo per quanto possono, e così via. (In sostanza si muta per star fermi: tattica "gattopardesca".)

□ Di qui la falsa impressione che riceviamo da queste forze: sembrano inclini al mutamento e al progresso, mentre cercano invece di raggiungere una meta antica, seguendo vie ora vecchie e ora nuove (qui Freud sta operando un geniale rovesciamento di 360° della teoria dell'evoluzione).

- Infatti, se il fine dell'esistenza fosse il raggiungimento di uno stato mai attinto prima, ciò sarebbe in contraddizione con l'evidente natura conservatrice delle pulsioni.

Al contrario: deve trattarsi di una situazione antica, di partenza, che l'essere vivente abbandonò e a cui cerca di ritornare al termine di tutte le tortuose vie del suo sviluppo.

Pertanto:

"Se possiamo considerare come un fatto assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi *interni*, allora possiamo dire che *la meta di tutto ciò che è vivo è la morte*, e, considerando le cose a ritroso, che *gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi"*.

- (In realtà ci è ancora del tutto ignoto in che modo le proprietà della vita furono suscitate nella materia inanimata. Oggi si parla di comete, brodi primordiali ecc.).

- L'ipotesi è che ci fu all'origine uno sforzo per eliminare la tensione prodottasi in una micro-formazione vivente e per tornare allo stato inanimato.

- Poi le cose si complicarono, creando deviazioni e vie tortuose: la coscienza e le sue pulsioni ne sono una tappa ulteriore (Freud insomma sta dicendo che l'acquisizione dell'anima ha pur sempre come scopo la morte dell'organismo).

"Queste vie errabonde che portano alla morte, fedelmente serbate dalle pulsioni conservatrici, si presenterebbero oggi a noi come l'insieme dei fenomeni della vita. Se resta ferma la natura esclusivamente conservatrice delle pulsioni, questa ipotesi sulla origine e sullo scopo della vita è la sola che possiamo formulare."

- Si noti che le cosiddette pulsioni di autoconservazione e di autoaffermazione (da sempre ritenute evidenti) non avrebbero invece che la funzione di garantire che l'organismo possa dirigersi verso la morte per via endogena, cioè seguendo ripetitivamente la "sua" via.

- In altri termini: la misteriosa quanto evidente tendenza dell'organismo ad affermarsi contro tutto e contro tutti si riduce al fatto che l'organismo vuole morire (o è strutturato in modo da morire) solo alla propria maniera. (La cosa trova conferma nelle credenze dei primitivi, che ritengono che la morte avvenga sempre per una causa "interna", per un "destino" segnato ecc.). "Anche questi custodi della vita (le pulsioni autoconservatrici) sono stati in origine guardie del corpo della morte".

- Donde il paradosso dell'organismo vivente, che si oppone con tutte le forze a eventi e pericoli che gli farebbero raggiungere più in fretta il suo scopo.

- Ma "questo comportamento è quello che caratterizza precisamente le tensioni meramente pulsionali in contrasto con quelle intelligenti" (cioè col sistema PC, che guida la *kinesis* e la *aisthesis*). (Si potrebbe dire: le pulsioni inconsce si oppongono alla coscienza (alla "razionalità") o addirittura se ne servono per morire alla loro maniera.)

"MA LE COSE POSSONO STARE COSI'" (o solo così)?

□ Le pulsioni sessuali (considerate qui nella più ampia generalità) lavorano contro la morte della sostanza vivente e attingono una potenziale *immortalità*.

(Si ricordi Aristotele: "Giunto a maturità, ogni vivente produce un altro simile a sé e in tal modo partecipa, per quanto può, all'eterno e al divino".)

- Non sembra peraltro ammissibile, oltre alle due pulsioni sin qui considerate (di morte e di vita), ammetterne una terza che spinga gli esseri viventi verso lo sviluppo e un più alto perfezionamento.

- La stessa cosiddetta evoluzione animale è sempre relativa e parziale, non coinvolge ogni specie e implica anche regressioni.

□ Ma il punto essenziale è che Freud, negando anche all'uomo una pulsione verso il perfezionamento, dichiara il suo fondamentale pessimismo, del tutto allineato, come dice, con la filosofia di Schopenhauer.

Scrive Freud:

"Può essere difficile per molti di noi rinunciare a credere che nell'uomo sia insita una pulsione che lo spinge a cercare la perfezione, una pulsione che lo ha elevato fino all'attuale livello di capacità intellettuale e di sublimazione etica, e dalla quale ci si può attendere l'evoluzione dell'uomo a superuomo. Solo che io

non credo nella esistenza di questa pulsione interiore, e non vedo in che modo si possa far salva questa benefica illusione. Mi pare che l'evoluzione del genere umano fino a questo momento non abbia affatto bisogno di una spiegazione diversa da quella che vale per gli animali; quell'infaticabile impulso verso un ulteriore perfezionamento che si può osservare in una minoranza di individui umani può essere facilmente spiegato come conseguenza della rimozione pulsionale su cui è fondata la civiltà umana in tutto ciò che ha di più valido e di più prezioso (si veda in proposito, di Freud, *Totem e tabù*, *L'avvenire di un'illusione* ecc.). La pulsione rimossa non rinuncia mai a cercare il suo pieno soddisfacimento, che consisterebbe nella ripetizione di un'esperienza primaria di soddisfacimento; tutte le formulazioni sostitutive e reattive, tutte le sublimazioni non potranno mai riuscire a sopprimere la sua persistente tensione, e la differenza tra il piacere del soddisfacimento agognato e quello effettivamente ottenuto determina nell'uomo quell'impulso che non gli permette di fermarsi in nessuna posizione raggiunta, ma, secondo le parole del poeta, '"sempre lo spinge più avanti" (Goethe, *Faust*, Scena dello studio, dalla parte I; chi parla è Mefistofele)...(In realtà) lo sforzo dell'Eros di connettere fra loro le sostanze organiche in unità sempre più vaste sostituisce quella pulsione di perfezionamento di cui non possiamo ammettere l'esistenza. Congiunto con gli effetti della rimozione, lo sforzo dell'Eros potrebbe spiegare i fenomeni che vengono attribuiti alla pulsione testé menzionata."

□ Non seguiremo Freud nelle sue lunghe considerazioni biologiche e psicoanalitiche volte a sostenere l'ipotesi delle due pulsioni di vita e di morte (o *Todestrieb*), cioè di Eros e di Thanatos.

- Basti ricordare che lo stesso Freud riconosce il suo approdo a Schopenhauer: "C'è ancora qualcos'altro di cui non possiamo evitare di prendere atto: improvvisamente ci accorgiamo di essere approdati nel porto della filosofia di Schopenhauer, per il quale la morte è 'il vero e proprio risultato e, come tale, scopo della vita' (citazione da *Parerga e paralipomena*, 1851), mentre la bramosia sessuale è l'incarnazione della volontà di vivere."

- Cui segue una discussione assai importante circa il parallelismo tra Eros e Thanatos da una parte e Amore e Odio dall'altra (dove fa capolino il vecchio Empedocle!), donde emergono le classiche figure del narcisismo, del sadismo e del masochismo.

- In particolare si può ipotizzare che il sadismo non sia che la pulsione di morte "proiettata" all'esterno, secondo un procedimento già descritto nello schema della "vescichetta". Se è così, allora il masochismo sarebbe ancora il medesimo in una fase precedente o più arcaica (cioè sarebbe il *Todestrieb* nella sua manifestazione psichica).

Resta comunque inspiegabile l'origine delle pulsioni sessuali in generale.

"Quello che la scienza ci sa dire a proposito dell'origine della sessualità è talmente poco che questo problema può essere paragonato a un sito tenebroso dove non è penetrato neppure il raggio di un'ipotesi."

Poi continua:

"Vero è che in un ambito completamente diverso incontriamo un'ipotesi del genere, ma essa ha un carattere talmente fantastico - è certamente un mito più che una spiegazione scientifica - che non oserei menzionarla se non soddisfacesse proprio quella condizione che noi cerchiamo di soddisfare. Essa fa derivare in effetti l'esistenza di una pulsione dal *bisogno di ripristinare uno stato precedente*."

E, con grande circospezione, ma anche con grande coraggio scientifico, Freud ricorda il famoso racconto di Aristofane nel "Simposio" di Platone (Vi allude anche nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, 1905) di cui ecco la parafrasi:

"Anticamente esistevano gli *androgini*: uomini in cui tutto era doppio (4 mani, 4 piedi, 2 volti, 2 parti pudende, cioè i genitali dell'uomo e della donna). Questi esseri erano fortissimi e Zeus, temendo che assalissero l'Olimpo, si risolse a farli tagliare in due con la spada. Ciascuna metà allora, bramando la metà perduta, la cercava e raggiuntala la abbraccia, tentando invano di fondersi in essa, sicché i due perivano di fame. Impietositosi, Zeus provvide a far trasferire i genitali all'esterno, dove erano i volti. Di qui l'origine dell'amore sessuale."

(Freud avanza anche l'ipotesi della derivazione del mito platonico dal racconto delle *Upanishad*, dove Atman è triste e privo di ogni piacere per la sua solitudine cosmica. La sua estensione, dice il racconto, era quella di un uomo e una donna abbracciati. Diviso poi in due esseri, questi divengono lo sposo e la sposa. Ciò testimonierebbe della antichità di questo mito.)

Scrive Freud:

"Dovremmo seguire l'indicazione che ci dà il poeta-filosofo e azzardare l'ipotesi che la sostanza vivente, nel momento in cui venne in vita, sia stata frantumata (nota bene: ricorda questo verbo) in piccole particelle, che dopo di allora tendono a riunirsi mediante le pulsioni sessuali?"

(Qui emerge chiaramente il mito titanico connesso alla figura di Dioniso, il che invero è già alluso dagli androgini che minacciano di scalare l'Olimpo. Freud non pare rammentarlo o saperlo. Vedremo più avanti.)

▯ A questo punto Freud avanza una serie di *riflessioni critiche*:

- Sino a che punto (si chiede) credo veramente nell'ipotesi avanzata (la coazione a ripetere come carattere regressivo del vivente)? Confessa di non saper dire sino a che punto ci creda.
- Infatti questo terzo passo compiuto dalla psicoanalisi nella teoria delle pulsioni (dopo l'allargamento del concetto di sessualità e l'ipotesi del narcisismo) si basa solo in parte su materiale analitico-osservativo; per il resto attinge a materiale speculativo (cioè alla filosofia e al mito).
- Quando si toccano le cose ultime, dice, cioè vita, morte e sessualità, "intime e profondissime predilezioni" influenzano le nostre idee, le quali inconsapevolmente ne vengono compenetrate e ne fanno il gioco.

INOLTRE:

- Motivi di oscurità derivano anche dal fatto che "siamo costretti a lavorare con i termini scientifici e cioè col linguaggio immaginifico proprio della psicologia del profondo. Non potremmo descrivere altrimenti i processi in questione, anzi, non li avremmo nemmeno percepiti."

(Freud è ben consapevole quindi che il linguaggio picoanalitico è una traduzione e un'interpretazione. Non è che "esistano", come "cose" o "realtà in sé", l'inconscio, la libido, le pulsioni ecc. Ma, poi, ed è ancor più significativo, aggiunge):

"Probabilmente le carenze della nostra esposizione scomparirebbero, se fossimo già nella condizione di sostituire i termini psicologici con quelli della fisiologia e della chimica. E' vero che anche questi ultimi fanno parte soltanto di un linguaggio immaginifico, ma si tratta di un linguaggio che ci è familiare da tempo e che forse è anche più semplice."

- D'altronde (dice anche) l'inevitabile ricorso alla scienza biologica ha aumentato, piuttosto che diminuire, l'incertezza

della ipotesi psicoanalitico-speculativa. Forse i futuri progressi della biologia smentiranno "tutto l'artificioso edificio delle nostre ipotesi."

- Si noti la grandezza "epistemologica" di queste considerazioni freudiane. La fede di Freud nella "scienza positiva" (il suo cosiddetto "materialismo") non appare qui in una luce di ingenuità dogmatica. Anche la scienza è un "linguaggioimmaginifico".

- Si potrebbe forse dire che, speculativamente, egli è vicino a Spinoza: anima e corpo, psiche e soma si corrispondono e nel profondo sono uno. Infatti Spinoza direbbe che anima e corpo sono attributi della sostanza, ovvero ciò che l'intelletto può esprimere di essa. Come vedremo, questa è una osservazione importante per il nostro cammino.

- Questa consapevolezza "linguistica" freudiana non faceva invece parte della concezione aristotelica, così come non faceva parte della filosofia di Spinoza una consapevolezza genetico-evolutiva della relazione anima-corpo. Conseguentemente in entrambi non poteva emergere una nozione di inconscio (sebbene non ne manchino possibili cenni). I medesimi pensieri, o pensieri simili, attraversano soglie complesse che li rendono "altri pensieri" (beninteso: anche questo pensiero è una soglia complessa).

IN CONCLUSIONE:

- " Se la tendenza a ripristinare uno stato precedente è veramente un carattere così universale delle pulsioni, non è lecito meravigliarsi che nella vita psichica tanti processi si svolgano indipendentemente dal principio di piacere."

Ogni pulsione parziale infatti, in base alla coazione a ripetere, tenderebbe a tornare a una determinata fase del proprio processo evolutivo.

- Con ciò, però, "il rapporto tra i processi pulsionali di ripetizione e il dominio del principio di piacere non è stato risolto."

- Si è visto che una delle prime e più importanti funzioni dell'apparato psichico è quella di *legare* i moti pulsionali "primari" (cioè liberamente mobili) trasformando la loro energia di investimento in un investimento prevalentemente *quiescente*.

Per fare ciò non si può evitare il dolore, ma il procedimento introduce infine e assicura il principio di piacere (cioè l'affermazione di uno stato di equilibrio).

- Il piacere si configura allora come "una *tendenza* che si pone al servizio di una *funzione* cui spetta il compito di liberare interamente dall'eccitamento l'apparato psichico", mantenendo costante o più basso possibile l'ammontare di eccitamenti in esso presente.

- Questa funzione confermerebbe l'ipotesi che "l'aspirazione più universale di tutti gli esseri viventi" sia quella di "ritornare alla quiete del mondo inorganico."

Infatti "abbiamo tutti sperimentato come il massimo piacere che possiamo attingere, il piacere dell'atto sessuale, sia connesso con la momentanea estinzione di un eccitamento intenso." (Amore e morte, sembrerebbe, qui si confrontano e si toccano al massimo grado: il piacere sessuale sarebbe una tendenza al servizio della funzione di ristabilire l'equilibrio.)

La cosa allora andrebbe così: che il "legamento" del moto pulsionale libero "prepara" quest'ultimo, tramite l'eccitazione sessuale prodotta dal legamento stesso (dalla sua concentrazione o fissazione finalizzata, si potrebbe dire), per la sua definitiva eliminazione nel piacere della scarica connessa al compimento dell'atto sessuale.

(Due osservazioni: tutto questo è peraltro connesso alla finalità della procreazione: fenomeno troppo imponente in natura per ridursi alla finalità della eliminazione delle pulsioni libere e a una riconquistata pace ed equilibrio del sistema psichico. Qui entrerebbe dunque in funzione Eros, quella pulsione che non si sa come allineare alla coazione a ripetere del *Todestrieb.* Resta insomma un antagonismo di fondo tra le due pulsioni.

Inoltre Freud descrive manifestamente l'eccitazione sessuale e la sua "scarica" in termini di esperienza molto "maschile" della sessualità; ma la sessualità femminile presenta notoriamente anche altri e più complessi caratteri, che del resto lo stesso Freud problematicamente riconobbe.)

- Piacere e dispiacere (continua Freud in questo settimo paragrafo conclusivo del suo saggio) accompagnano così sia i processi liberi primari, la cui intensità è massiccia (qui il dolore è dovuto alle inevitabili restrizioni e interruzioni del processo), sia i processi secondari "addomesticati" o "educati" (qui il piacere è meno intenso, ma molto più sicuro).

- Un altro fatto evidente è che "le pulsioni di vita hanno a che fare in modo prevalente con la nostra percezione interna, poiché con la loro comparsa turbano la pace e producono costantemente delle tensioni la cui eliminazione viene avvertita come piacere".

Al contrario, "le pulsioni di morte sembrano compiere il loro lavoro senza farsene accorgere".

"Sembrerebbe proprio che il principio di piacere si ponga al servizio delle pulsioni di morte."

- E' vero che il principio di piacere vigila anche sugli stimoli esterni, che entrambe le specie di pulsioni (di vita e di morte) avvertono come un pericolo;

ma (alleandosi in particolare col principio di realtà) esso esercita una sorveglianza tutta particolare sugli incrementi di stimolazione che provengono dall'interno, mirando a rendere più difficile il compito dell'esistenza. (Leggeremo tra breve un brano di Giordano Bruno che illustra bene questa riflessione freudiana.)

- Dobbiamo rassegnarci, dice Freud, alla precarietà e provvisorietà di queste conclusioni.

"Ciò che non si può raggiungere a volo, occorre raggiungerlo zoppicando...La Scrittura dice che zoppicare non è una colpa." (Allusione alla lotta di Giacobbe con l'angelo). (Freud cita da un sermone di al-Hariri, già da lui ricordato anche in una lettera all'amico Fliess.)

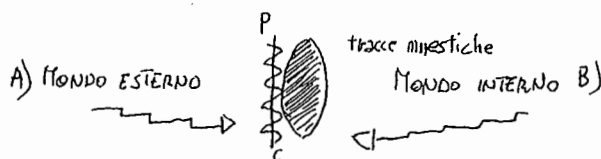
Ecco il brano di Bruno, tratto da *Lo spaccio della bestia trionfante*. Nell'anniversario della vittoriosa battaglia contro i Titani, gli Dei dell'Olimpo si radunano a concilio e decidono di cacciare ("spacciare") dai cieli l'orsa maggiore e minore, il cancro e insomma tutte quelle bestie e figure immonde che la superstizione degli uomini, seguendo i vizi loro e degli stessi Dei, vi hanno posto nei secoli; queste "bestie" saranno sostituite da simboli di virtù. Nasce in particolare una contesa tra l'Ozio, che vorrebbe essere assunto nel cielo rinnovato, e la Sollecitudine (la "Cura", di cui parla anche Heidegger in *Essere e tempo*), la quale finirà per spuntarla. (Per tutto questo cfr. C.Sini,*Passare il segno*, Il Saggiatore, Milano 1981, pp.106-134.)

Leggiamo dunque l'aspra confutazione che l'Ozio pronuncia contro la Sollecitudine.

"Non è questa (l'ambiziosa Sollecitudine) quella ch'ha perturbato gli secoli, ha messo in scisma il mondo e l'ha

condotto ad una etade ferrigna e lutosa ed argillosa, avendo posto gli popoli in ruota ed in certa vertigine e precipizio, dopo che l'ha sullevati in superbia ed amor di novità, e libidine de l'onore e gloria d'un particolare? (...) Tutti magnificano l'età dell'oro, e poi stimano e predicano per virtù quella manigolda che la estinse, quella ch'ha trovato il mio e il tuo; quella ch'ha divisa e fatta propria a costui e colui non solo la terra (la quale è data a tutti gli animanti suoi), ma, ed oltre, il mare, e forse l'aria ancora (nota bene: a Bruno sembrava un'iperbole retorica; oggi non più). Quella, ch'ha messo la legge a gli altrui diletti, ed ha fatto che quel tanto ch'era bastante a tutti, venga ad essere soverchio a questi e meno a quell'altri: onde questi, a suo malgrado, crapulano, quell'altri si muoiono di fame. Quella ch'ha varcato gli mari, per violare quelle leggi della natura, confondendo que' popoli che la benigna madre distinse, e per propagare i vizi d'una generazione in un'altra (...) Questa, invidiosa alla quiete e beatitudine, o pur ombra di piacere che in questo nostro essere possiamo prenderci, avendo posta legge al coito, al cibo, al dormire, onde non solamente meno delettar ne possiamo, ma per il più sovente dolere e tormentarci; (questa) fa che sia furto quel che è dono di natura, e vuole che si spregge il bello, il dolce, il buono: e del male amaro e rio facciamo stima. Questa seduce il mondo a lasciare il certo e presente bene che quello tiene, ed occuparci e metterci in ogni strazio per l'ombra di futura gloria."

Parte seconda: Lo specchio.

□ In base alla nostra lettura, possiamo dire che in Freud lo "psichico" (la mente) è pensato come una *soglia* (un "supporto" elastico, oscillante, che accoglie e cancella). Questa soglia o limite discrimina l'origine "esterna" e quella "interna" delle pulsioni.

- La percezione cosciente (la *aisthesis* accompagnata da coscienza) sarebbe allora la traduzione di un evento fisico (interno *ed* esterno) in una *immagine* (come direbbe Aristotele).

(Si noti: siamo sempre nell'ambito "metafisico" di ciò che in altri corsi abbiamo chiamato "strategia dell'anima": cfr. *Passare il segno*, cit. e *I segni dell'anima*, cit.).

▯ In conseguenza di ciò, dobbiamo allora parlare di *kinesis* in due sensi:

1. C'è la *kinesis* "naturale" delle forze esterne ed interne all'organismo (queste ultime più potenti perché non schermate, o "legate", da rivestimenti corporei e quindi direttamente scaricantisi sull'apparato psichico; pertanto bisognose di "legamento" proiettivo o rimemorativo). Le forze esterne ed interne mettono in oscillazione la soglia PC.

2. C'è una *kinesis* connaturata alla soglia PC che tende al controllo della oscillazione (mira a uno stato quiescente o a un'ampiezza d'onda il più bassa possibile; quindi a un ritmo ripetitivo).

(Si ricordi: il protozoo è governato dalla coazione a ripetere della *aisthesis* e affronta un cammino di dolore pur di recuperare l'oscillazione originaria, che poi equivale per il protozoo al principio di piacere.)

▯ Anzitutto alcune osservazioni.

- L'intreccio di coazione a ripetere e principio di piacere (come già osservato dallo stesso Freud) rimane abbastanza oscuro ed enigmatico.

- Il privilegiare l'oscillazione ritmica (circolo del ritorno o dell'eterno ritorno del medesimo, in termini nietzscheani) ricorda le definizioni cosmico-astrali del tempo avanzate da Platone (il tempo come "*immagine* mobile dell'eternità").

- Freud però non si chiede se questa oscillazione non riproduca, a livello di *aisthesis*, il moto circolare dell'inorganico (giorno/notte, inverno/estate ecc., diceva Eraclito). Se fosse così, allora la sensazione sarebbe un'immagine oscillante dell'inorganico, cui il protozoo tenderebbe (secondo l'ipotesi di Freud) in conseguenza del *Todestrieb*. (Se si fanno ipotesi "speculative", tanto vale fare anche questa.)

Ma il punto essenziale è che la spiegazione freudiana dell'apparato psichico è carente.

□ Proprio stando a Freud dobbiamo dire, infatti, che il corpo organico ha la sua origine nel principio del vivente, perché il corpo organico non sarebbe che un progressivo rivestimento della originaria soglia PC (o vescichetta).

- Il che significa che l'oscillazione percettiva è già una soglia psichica: sin dall'inizio siamo "nell'anima".

(In termini aristotelici: l'anima è principio di vita, è ciò che "anima" il corpo, è la sua forma e il suo scopo o *telos*. Il corpo perciò è una formazione dell'anima, del suo *movimento generativo* - prima che traslativo - in quanto facoltà generativa del corpo. Non c'è dunque vita che non sia "vita psichica", cioè vita "animata" - il che è infine una tautologia. Infatti con Aristotele siamo "prima" della separazione "storico-culturale" tra corpo e anima in senso moderno. *Psyché* non è altro che *kinesis* e *aisthesis*. Si pensi, per altro verso, al "panpsichismo" rinascimentale di Telesio, Bruno e Campanella, che influì profondamente su Spinoza.)

□ Sin dall'inizio, quindi, siamo "nell'anima", e mai fuori di essa. Potremmo trarre da ciò un principio generale:

Lo psichico non può mai trovare spiegazione dall'esterno, cioè a partire da elementi non-psichici. Infatti questi supposti elementi sarebbero già psichici non appena enunciati.

- Accade qui (ed è altrettanto importante notarlo) come al "significare": non ha senso ricorrere a elementi esterni al significare per spiegare il significato, poiché con questi supposti elementi che diciamo "materiali", "non-significativi" ecc., in realtà nel significare siamo già ("materia" è già un significato).

- Quindi lo psichico (e così il significare) deve trovare spiegazione dall'interno, cioè, come noi diciamo, in senso "genealogico" (lo vedremo).

- Il che tra l'altro comporta che il *problema* stesso dello psichico, della sua origine e del suo significato (e così per il significare), è una *conseguenza interna*, o un *effetto interno* dello psichico (del significare) medesimo: è un problema psichico.

□ Ora, tornando a Freud, il problema è che non si capisce assolutamente il senso della sua distinzione interno/esterno (essa è posta ingenuamente e aproblematicamente).

- Non c'è nessun "interno" prima che l'organismo si sia costituito come *soglia senziente* (soglia PC).

- L'organismo senziente infatti non può concepirsi come una "cosa" che sta nel mondo (come l'acqua e la pietra), ma solo come una *piega* del mondo.
(Ed è così che l'organismo ha il *suo* mondo, la sua *Umwelt*.)

□ Si potrebbe dire:
Avvolgendosi su se stesso, *duplicandosi in una piega*, il mondo si tiene (è tenuto) a distanza.
- Immaginiamo di raffigurare così la "piega" della vita organica:

ESTERNO
INTERNO

(La piega, il suo cosiddetto interno, non è che un buco, direbbe Lacan. Un buco che nulla può riempire; donde la costitutiva angoscia del vivente, il suo "mal d'anima".)

□ Ora, la piega è il mondo stesso (una vibrazione di mondo). Per questo non c'è nulla nell'organismo che non sia "mondo esterno", cioè fatto di mondo (cuore, polmoni, cervello ecc.: nient'altro che "pezzi di mondo").
- Si noti: la linea del nostro esempio è appunto piatta: non ha né interno né esterno:

La piega crea una *chora*, una "regione", una "localizzazione" (come si potrebbe dire nei caratteristici termini problematici della meccanica quantistica). Ma la piega stessa, poi, di nient'altro è fatta che dalla linea, *sicché la differenza tra interno ed esterno non è da concepirsi come una differenza tra cose o luoghi diversi. E' una differenza della linea e nella linea.*

□ Aristotele diceva: l'occhio è pura *materia* del vedere e come tale non è neppure un occhio; lo diventa solo quando si "anima" nella forma della visione. La materia non è "qualcosa", ma questa "possibilità" del vivente esistente in atto (in atto visivo).
- Noi potremmo dire: l'organismo vivente, il protozoo, è tale solo quando *sente*, cioè percepisce, oscilla nella sua piega.
- Quindi la soglia PC non va pensata *tra* due luoghi (l'interno dell'organismo e il modo esterno).
- *E' il suo accadere come soglia (come piega) che fa accadere la distinzione.*

La soglia stessa poi non è in sé né interna né esterna.
(L'anima non è affatto "dentro" il corpo come il nocchiero nella nave, né il corpo è il suo carcere, come si diceva in celebri metafore platoniche.)
(Analogamente si deve dire che il corpo non è *nel* mondo: il corpo è già mondo e il mondo è sempre la differenza stessa del corpo e a partire dal corpo. E' l'anima quella "piega" che pone il corpo, l'organismo, "dentro" il mondo, e il mondo cosiddetto esterno "dentro" il corpo.)

▯ Questa riflessione rende problematica l'immagine freudiana della vescichetta, la quale sarebbe "schermata" dagli organi di senso nei confronti del mondo "esterno", ma non avrebbe riparo possibile verso il mondo "interno". Senonché non c'è nulla nel cosiddetto "interno" dell'organismo che non sia già mondo esterno (l'interno dell'organismo o l'interno come organismo *non* è l'organismo, poiché l'organismo è una soglia senziente, una "piega" appunto, e nulla di interno o di esterno. Come sorgano allora le nozioni di interno ed esterno si potrebbe vedere solo attraverso una complessa genealogia).
- Ne consegue che tutta la teoria freudiana della "proiezione" (pur così geniale e peraltro irrinunciabile per la psicoanalisi) esigerebbe una totale ristrutturazione, onde correggere la sua insensatezza teorica di fondo. Qui però non ci interessiamo dei fondamenti della teoria psicoanalitica, della quale facciamo un uso meramente esemplificativo.

▯ Diciamo dunque a modo nostro:
Il corpo organico è quella soglia "animata" che "sente" il mondo.
- Ciò va inteso come l'accadere di quella "piega" che è l'evento stesso dello psichico, della percezione ecc.

- Come si vede, il mondo non è "fuori" dal corpo-organismo (che è a sua volta mondo), così come l'anima non è "dentro" l'organismo, ma è piuttosto la sua periferia senziente, la sua periferia "mobile" (*kinesis* e *aisthesis*).
- L'anima è al confine del corpo (sulla punta delle dita, diceva già il Kant precritico), è il suo "limite".
- Nel contempo, il mondo è rivelato come mondo al confine (al limite) del corpo.

- Potremmo dire: la sfera del vivente, la *zoosfera*, è la piega della linea. La sfera dell'anima, la *noosfera*, non è che il limite della piega stessa, cioè il suo evento, il suo aver luogo come increspatura, "singhiozzo" del mondo.

- E' importante notare che la zoosfera è duplice, cioè presa e contrassegnata dalla differenza sessuale (il principio di Eros in Freud). Il che comporta che anche la noosfera è duplice: ci sono due specie o varietà di anima (maschile e femminile) e, corripondentemente, due specie di mondo e di modi di avere il mondo e di essere nel mondo, ovviamente in relazione reciprocamente costitutiva. Sempre di nuovo trascuriamo questa originaria e costitutiva differenza, parlando in generale dell'"uomo" e comprendendovi arbitrariamente e aproblematicamente anche la donna. Ragioniamo insomma come se fossimo "androgini" (potenza del mito e "finezza" di Platone). E' importante avere fatto almeno cenno a questo costitutivo essere in errore del cammino che qui, sempre "in generale", stiamo compiendo.

□ In un certo senso possiamo continuare a dire che il corpo è quella soglia che pone in relazione l'anima e il mondo (ovvero il dentro e il fuori); possiamo ancora usare queste metafore imperfette (che il senso comune normalmente usa, intendendo e fraintendendo, ma non del tutto a torto). Possiamo dire così, ma a condizione di *non* pensare l'anima e il mondo come "cose", come realtà separate e come luoghi reciprocamente esterni (e presupposti).

- Ciò può allora chiarirsi per es. così: il corpo, animandosi (o in quanto animato), opera uno scarto, cioè prende distanza dal mondo; e il mondo, proiezione di questo scarto del corpo, viene all'essere come l'altro del corpo e dal corpo.

(Il "sentito" è così la *Umwelt*, il "mondo circostante", come diceva Husserl.)

- A questo punto dire che il mondo è l'evento della piega dell'anima, o che l'anima è l'evento della piega del mondo, è un dire equivalente.

- Ciò che dobbiamo tener fermo è che l'evento è unico: evento dell'anima, che ha il suo altro, la sua differenza, nel mondo; evento del mondo che ha la sua condizione nell'anima (così come il mondo stesso, beninteso, è condizione dell'anima).

- Si può notare che proprio qui si radica la intuizione spinoziana che dice: *Idem est ordo et connexio rerum ac ordo et connexio idearum*. Solo in tal modo è posto l'effettivo

superamento del dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, donde derivano ancora oggi tutte le assurdità relative alle ricerche sulla "mente" (che infondatamente talora presumono di non essere "prese" dal dualismo cartesiano). Perciò riteniamo saggio e giustificato non far parola qui di tali teorie oggi molto di moda. Non vale la pena di perdere tempo a confutarle. Confidiamo invece che chi abbia seguito il cammino qui proposto possa arrivare da sé a misurarne l'insensatezza e l'inconcludenza.

- Corollario: così come è equivalente e insieme reciproco il rapporto tra anima e mondo espresso sopra, altrettanto naturalmente lo è il rapporto della differenza sessuale: anche qui l'evento è unico, o è un unico evento (evento appunto della differenza). L'evento del maschio ha il suo altro nella femmina e viceversa. L'uno conferisce all'altro il suo essere, il suo aver luogo nella differenza e come differenza. Entrambi partono da una pari opportunità (che non significa astratta e intellettualistica "uguaglianza").

- Ulteriore corollario: "vero" però non è l'"intero", preso nella sua connessione dialettica (in senso hegeliano). Non esiste l'"intero" (esso è un prodotto della riflessione filosofica ed esiste solo come oggetto di questa pratica; pensarlo come esistente anche "fuori" di questa pratica è appunto superstizione "mitica", "mitologia filosofica"). Ciò che concretamente esiste, nel rapporto, è che ogni parte è l'intero (è l'opportunità o l'occasione, dicevamo lo scorso anno, dell'intero), nel limite appunto della sua parzialità. L'intero insomma è "simbolico", symballico, nel senso del *symbolon*, cui ci siamo frequentemente riferiti in altri corsi.

Cerchiamo ora di andare più a fondo sulla questione della "soglia corporea", utilizzando l'esempio già seguito nella prima parte, cioè l'esempio della "visione".

□ Diciamo così: a partire dalla soglia corporea accade, per esempio, il *mondo visibile* in figura di *mondo visto*.

- Diciamo "in figura", perché la visione è sempre determinata in una qualche modalità di visione. Per es. la vista di cui sono dotati gli animali ha differenti gradi di sensibilità al colore. Si ritiene ad es. che i cani, a differenza degli uomini, vedano in bianco e nero.

(Del resto noi non avvertiamo nulla di manchevole o di fastidioso nel guardare un film in bianco e nero, pur essendo da tempo abituati al colore. Perché ciò accada qui non indaghiamo.)

▯ Teniamo fermo ciò che già sappiamo: il mondo non è in sé né visibile né colorato, poiché non esiste qualcosa come "il mondo in sé".

- Ma allora, quando diciamo il mondo (in questo esempio relativo al vedere) che cosa propriamente intendiamo? Ciò che facciamo è di nominare la semplice *possibilità* ideale del tradursi del mondo in visione e in visione colorata.

- D'altra parte, l'anima vedente sta tutta sulla soglia di questo *atto di visione*.

(Si noti la terminologia manifestamente aristotelica.)

OBBIEZIONE: "Ma l'occhio è pur qualcosa, e così le fibre e i nervi ottici, le aree cerebrali corrispondenti ecc."

RISPOSTA: "Sì, ma queste cose che nomini sono appunto "cose viste"; esse presuppongono l'atto di visione per esser viste e dette." ("Materia" del vedere, diceva Aristotele.)

▯ Allora la verità cui allude inconsapevolmente l'obbiezione è un'altra. Si potrebbe esprimerla così: Il puro atto di visione è una mera astrazione, un'immaginazione intellettualistica.

(Per questo Aristotele introduce il "sensorio comune" o sesto senso, come atto unificatore del portato dei vari sensi, così da spiegare la globalità della percezione sensoriale; tuttavia egli partiva pur sempre dalla astratta separazione dei sensi "in sé": la vista, il tatto, il gusto ecc.)

- Supponi un essere vivente monocolo, come Polifemo; e che non sia dotato di nessun'altra percezione, di nessuna possibilità di muovere il capo (come i prigionieri nella caverna di Platone) o di fare alcunché: immobile come una finestra, senza disporre nemmeno di un battito di ciglia, come puoi credere che costui stia vedendo qualcosa? Come può sapere di avere un occhio? Come può ritenere di star vedendo il mondo?

- Un occhio ipotizzato come mera apertura sarebbe più simile a una specie di tatto: ma anche il puro tatto non tocca niente e non sente niente.

▯ La verità è allora che l'occhio vede in coordinazione o *sinergia* (questa parola diverrà per noi sempre più

importante) con le attività complesse del corpo, che il vedere orienta.

- Non si vede "il mondo", ma cosa c'è da fare nel mondo. (Anche il semplice contemplare il mondo in tranquilla stasi è a sua volta un fare qualcosa nel mondo e del mondo.)

▯ Il vedere, si potrebbe dire, ha una "storia", che si intrama con la "storia" del corpo, cioè con le sue evoluzioni filo- e onto-genetiche.

- Ciò dà luogo a corrispondenti figure di mondo, a sue peculiari "sezioni": la pietra e la pianta non hanno un mondo né visibile né invisibile. Ma il mondo si fa visibile (sorge in figura di mondo visto) per il bruco, la farfalla e il cane; e poi per l'uomo che aggiunge alla visione la parola (ecco una serie di soglie di rivelazione "animata" del mondo.)

▯ Sappiamo poi che in particolare la visione è da connettersi al movimento locale (*aisthesis* + *kinesis*). Infatti un essere dotato di locomozione abbisogna della visione.

- A questo punto il movimento trasforma il mondo in una sorta di scenario o di palcoscenico, o in un supporto di itinerari possibili (ciò che chiamiamo "il territorio"). Il movimento comporta una ideale "mappa", con i suoi orientamenti specifici.

- Il movimento è così una soglia duplicante (come tutte le soglie). Gli estremi di questa duplicazione sono il "qui" e il "là". Un esser qui per là e un esser là per qui.

(Immagina una tartaruga che vede il cespo di lattuga: essa è qui in quanto è in atto di andare là, dov'è la lattuga; ma la lattuga è là, non qui, solo in relazione al qui. In tal modo la lattuga ottiene una "localizzazione". La pietra non è né qui né là, salvo che per noi.)

▯ Osserviamo più attentamente la motilità per traslazione. La pianta non la possiede se non come semplice ispezione dei suoi paraggi (estende le radici e simili). L'animale, invece, opera uno spostamento del punto di attacco con la terra.

- Immagina uno scimpanzé che fa un balzo: terra, aria, terra. Nota che a ogni situazione corrisponde un differente "stato psichico"; esso misura le varie distanze di mondo esperite nel balzo.

- Con la motilità locale accade quindi che l'invaso dal mondo (come la pianta che riceve luce, pioggia ecc.) diventa a sua volta invasore.

- Essenziale diventa qui il senso della *prospettiva* (il *prospìcere*: guardare avanti, guardar lontano, stare in guardia, provvedere).
- Ciò comporta vantaggi ma anche prezzi da pagare: niente infatti è più circostanzialmente "alla mano" (ci cade addosso): cibo, sesso, riparo, nascondimento vanno raggiunti. In compenso l'area di acquisizione si allarga a dismisura.

(Si ricordi Aristotele: il ragionamento è a suo modo un "movimento": si va da A a B passando per C ecc. E si tenga presente la apparentemente riduttiva, in realtà profonda, definizione della libertà in Hobbes: essa è misurata in base al movimento possibile. Qual è, per es., la libertà di un carcerato? Tre passi per cinque, cioè quanto può muoversi nella sua cella.)

□ Il movimento dunque "oggettiva" il mondo in modi peculiari: con esso si passa dalla semplice re-azione (per es. tattile) alla azione vera e propria. Ed è in tal modo che il mondo diventa un "là fuori".
- La reazione elabora la passività, e in questo senso è a suo modo attiva; ma non può stabilire un "là fuori" rispetto a un "qui dentro", poiché tutto, per così dire, è "qui" nella reazione (sicché, propriamente, non c'è neppure un vero e proprio "qui"), niente per la reazione può assumere la figura del "là". La reazione non ha luoghi dove andare e neppure dove stare.

CHE ANIMA E' QUELLA CHE NON HA NE' UN DOVE NE' UN ALTROVE?

(Nel saltare, dicevamo, l'animale sperimenta il vuoto, lo stacco da terra, la penetrabilità del mondo: non sarà questa la prima radice genealogica della "trascendenza dell'anima"? La voce, si dice, risuona nell'aperto; ma cosa può aprire l'aperto se non il movimento?

Gli empiristi e i "realisti" in genere - per es. come Putnam - amano ripetere di continuo: "Poche storie, *là fuori c'è qualcosa, c'è il mondo*". Non immaginano, così dicendo, di esprimere solo il punto di vista di un animale deambulante, formazione molto particolare, rara e minimale di ciò che diciamo "mondo". Il mondo può essere "là fuori" solo in relazione a un corpo vivente che lo percorre.)

▯ Torniamo all'esempio freudiano del protozoo: esso, abbiamo detto, è da concepirsi come una soglia, o un'onda. E' quella piega dell'essere che *oscilla nell'aperto*.

- Si potrebbe esemplificare: la vita vegetativa (in quanto vita "stanziale") in qualche modo avverte forse il là della provenienza distante, verso cui protende rami e radici, sino però, nell'animale, a strapparsi dalle radici.
- Allora la vita si mette in cammino e tutto si complica: l'originario sentire vegetativo entra ora propriamente nell'area della "psichicità", cioè nella esperienza "animale" del vuoto della distanza: una volta accolta e avvertita, essa diviene incolmabile (e perciò costitutiva).
- Si è "gettati" nell'aperto (e infatti solo ora il mondo "si apre", si apre alla "prassi" e vi si conforma). E insieme: si è gettati nell'ansia e nell'angoscia del ritorno (bisogno di riprendere terra). Ma non c'è mai requie in un "dove", poiché in ogni dove si è insieme per un altrove, già volti al là come determinazione del qui (e al qui come determinazione del là). L'animale ha sempre un dove determinato perché non può mai avere un dove definitivo o assoluto. (Del resto un dove assoluto è un'espressione priva di senso: il dove assoluto non ha dove.)

▯ Abbiamo detto che la soglia oscilla tra i suoi estremi. Ma come e perché oscilla?

L'oscillazione sta in ciò: che l'origine è sempre proiettata in figura di oggetto.

- Se, per es., l'origine è l'insorgere della sensazione della fame, la sua proiezione è il cibo.

(In tal modo poniamo il concetto freudiano di "proiezione" nella sua adeguata comprensione genealogica.)

- Nell'esempio la fame è il segno di quella primitiva *mancanza* (cioè *separazione*) costitutiva della soglia del protozoo, mancanza che il cibo può solo temporaneamente colmare (appunto perché costitutiva).

- Il cibo dunque è il segno della fame, la sua figura *proiettata* e *riflessa*.

▯ Questa osservazione finale e l'abbozzo di genealogia che abbiamo sin qui compiuto ci saranno utili più avanti. Ora invece chiediamoci:

COME PENSARE LA FRAMMENTAZIONE ORIGINARIA DELLA VITA?

(Nei termini di Freud: cibo e sesso.)

- Freud pensa quella divisione che è la vita a partire dall'impulso di riunificazione (cioè l'Eros), appellandosi, come sappiamo, a Platone.

- Egli la legge come un ritorno a una situazione originaria di unità (l'androgino) e come una metafora del *Todestrieb*.

- Ma non pensa l'evento della divisione in quanto tale (se non come intervento separatorio della spada di Zeus in funzione anti-titanica).

Avrebbe dovuto e potuto pensare più a fondo il mito titanico.

- E' quanto ora tenteremo di fare, riprendendo sinteticamente un tema già affrontato, per altre ragioni, in un corso di diversi anni fa ("Metodo e filosofia").

Lo specchio di Dioniso (ovvero: la visione e lo specchio).

▯ A Dioniso fanciullo i Titani donano uno specchio (altri suoi caratteristici giocattoli, carichi di sensi simbolici, la bambola, la palla, la trottola).

- Il divino fanciullo, incuriosito, vi si specchia, rimanendone abbagliato (vedremo perché).

- I Titani approfittano di questo momento di distrazione per ucciderlo con la spada e sbranarlo.

- Lo specchio allora cade e va in pezzi, in innumeri frammenti.

- Ingoiato a brani nel ventre dei Titani, Dioniso muore. Ma Zeus, sdegnato, fulmina i Titani incenerendoli.

- Da questo *fumus* nasce l'uomo (in cui, oltre alla natura titanica, si unisce dunque una parte dionisiaca).

- Apollo, pietoso, ricompone i frammenti di Dioniso, raccolti da Rea, e ridà vita al Dio.

Questo, in sintesi, il mito. Ma chi è Dioniso?

□ Dioniso è il Dio dei Misteri dionisiaci: rito orgiastico di iniziazione in cui, come ha detto Giorgio Colli, nel cuore stesso della vita, la sapienza si ritaglia un occhio e uno sguardo.

- E' proprio con tale Dio, infatti, che la vita appare originariamente nella figura della sapienza (di cui lo specchio è antichissimo simbolo), pur restando vita fremente: ecco l'arcano, il mistero, che il mito e il rito di iniziazione celano in sé.
- Dioniso è il Dio che contempla tutta la vita a partire da un momento della vita; per un verso la vita resta vita, per un altro la vita appare "rispecchiata", cioè appare come sapienza.

□ Dioniso è perciò il Dio che incarna la *contraddizione*: vita irriflessa e vita che si specchia (il tutto e la parte).

- Dio della vita e della morte (Dio che muore e rinasce. Hoelderlin vede infatti in Gesù un'ultima e più pietosa replica di Dioniso).
- Dio della gioia e del dolore, dell'estasi e dello spasimo, della dolcezza e della crudeltà.
- Egli è cacciatore e preda, fanciullo e adulto, maschio e femmina (cioè androgino).
- Dio della fascinazione sessuale e della castità.
- Animale (in figura di toro) e Dio.

(Tutte queste opposizioni si trovano illustrate dalla sfera di inni orfici che narrano le vicende di Dioniso e i misteri dionisiaci. Qui ne trascuriamo il racconto, ricordando solo, per quanto si riferisce all'ultima opposizione - animale e Dio - che Dioniso è nominato a Creta assieme alla Signora del Labirinto, la celebre Potnia, e si collega al mito del Labirinto, dove è rinchiuso il Minotauro, frutto degli amori di Pasifae con il Toro. Donde Dedalo, Arianna, Teseo e infine Dioniso come sposo della abbandonata Arianna.)

- Al culmine dell'estasi prodotta dal rito dionisiaco, gli iniziati vedono il Dio e si avvertono come trasformati.

(Questa sarebbe l'origine dei coreuti, mezzo capri e mezzo uomini, e la nascita della tragedia.)

□ Così descrive Eschilo (ed. Colli) il rito dionisiaco:
"L'uno tiene nelle mani flauti
dal suono profondo, lavorati col tornio,
e riempie tutta una melodia strappata con le dita,
un richiamo minaccioso suscitatore di follia (*mania*);
un altro fa risuonare cimbali cinti di bronzo
...alto si leva il suono della cetra;

da un qualche luogo segreto mugghiano in risposta
terrificanti imitatori della voce taurina,
e l'apparizione sonora di un timpano, come di un tuono
sotterraneo, si propaga con oppressione tremenda."

□ Sofocle, nell'*Antigone*, così esprime l'invocazione a Dioniso al culmine dei Misteri:

"O tu che guidi il coro
delle stelle spiranti fuoco, guardiano
delle parole notturne,
fanciullo, progenie di Zeus, manifèstati,
o signore, assieme alle Tiadi (le Baccanti) che ti seguono,
che folli per tutta la notte danzano intorno
celebrando te, Iacchos, il dispensatore."

Breve commento a questi versi meravigliosi.

- L'invocazione coinvolge gli astri (il coro delle stelle) e le relative divinità: l'ebbrezza dionisiaca non è un fenomeno psicologico (come ingenuamente pensiamo noi moderni), ma piuttosto un fenomeno cosmico. Kerényi pensa a sua volta al Dioniso fanciullo invocato nei misteri come una stella.
- Dioniso è insieme Bacco (Iacchos), il Dio dell'ebbrezza.
- Dioniso è detto "guardiano delle parole notturne" (*nuchìon fthegmàton epìskope*). Ma tradurre *fthégmata* con "parole" non rende affatto l'idea di ciò che qui è in gioco. Infatti il verbo *fthéngomai* significa emettere un suono o una voce, il risuonare, e solo per successivo cammino semantico significa parlare. Più che al parlare, il verbo allude dunque al gridare o urlare, allo stridere, al cantare, poiché anche il cantare risuona e fa rumore, e così pure al chiamare a gran voce. Infine il verbo è anche usato per esprimere il risuonare delle cose. Se associamo quest'area semantica alla precedente testimonianza di Eschilo, comprendiamo come il verbo in questione esprima adeguatamente le belluine e taurine sonorità del rito dionisiaco.
- Ora comprendiamo anche perché queste parole siano dette "notturne". Non si tratta solo del fatto che il rito era celebrato di notte, al cospetto del coro (cioè della schiera) delle stelle; il punto essenziale è che Dioniso, *episcopo*, presiede al passaggio tra l'urlo e la voce significativa, tra l'oscuro suono belluino e la solare, apollinea, parola umana. Il che coincide con la raffigurazione di Dioniso mezzo animale e mezzo Dio. Divinità che presiede alla sapienza, in quanto l'urlo belluino primordiale si fa trasparente nel suo significare: natura fremente, passione

direttamente esclamata che diviene segno intenzionale del linguaggio.

- *Epìskopos* indica certo il *praesidens*, colui che "presiede" (al passaggio ecc.). Ma non è un presiedere passivo. Il termine contiene l'allusione alla *sképsis*, che significa ricercare, guardare con attenzione per sapere. Dioniso non contempla impassibile e distaccato (come Apollo): egli è il Dio che, nel turbine della vita (che lui stesso è), esplora la vita. E' lui che urla furibondo, in preda a spasimo e passione, coinvolgendo i celebranti e facendoli uscire di senno, e che spinge la ricerca sapienziale entro il mugghiare taurino in direzione della parola umana. Episcopo è poi anche colui, come dice Sofocle in altro passo, che "coglie nel segno". Dioniso invia al segno, alla parola, in unità con suo fratello Apollo (Dio appunto della parola e del segno).

- Inoltre Dioniso è qui detto *tamìas*, dispensatore. Il termine si riferisce infatti alla dispensa o madia, ove si ripone il pane. Quindi Dioniso è dispensatore di beni e di tesori, dei quali è "episcopo", custode. In questo senso *tamìas* è anche il "moderatore" (termine che in italiano indicava un tempo una carica pubblica). Dioniso rivela i tesori nascosti nella natura primordiale (nella natura animale); ma anche li conduce a una sapienza umana, alla regola della parola, tenendoli a freno e nel segno. Analogamente è il Dio della fascinazione sessuale, che suscita nel rito, con l'ausilio della musica, il desiderio, ma impedisce poi che le ménadi invasate divengano oggetto e preda della bramosia sessuale (la festa dionisiaca non è una festa orgiastica nel senso in cui intese Nietzsche, cioè una festa fallica o una festa della fecondazione; al contrario, essa impone la castità alle ménadi e punisce con la morte l'incauto pastore che crede di poter profittare della situazione estatico-orgiastica delle celebranti; essa sublima l'eros sessuale in eros sapienziale; ciò intese a suo modo Platone, quando vide nella filosofia la trasfigurazione dell'eros sessuale: il massimo impulso vitale viene sublimato in impulso della conoscenza, che ha nondimeno nel primo la sua radice e la sua ragion d'essere). Inoltre *tamìas* è il sacerdote di Zeus.

- Infatti Dioniso è detto "fanciullo progenie di Zeus". La parola fanciullo, *pais*, risuona proprio al centro dei sette versi dell'invocazione e ne circoscrive il cuore e il culmine dell'intonazione metrica e poetica, con un effetto di irresistibile efficacia e bellezza. Perno intorno al quale tutto ruota è l'innocenza della conoscenza, simboleggiata dal fanciullo

cosmico. Sofocle ha così indicato con profonda e grandiosa chiarezza qual è il senso dei misteri dionisiaci, la loro peculiare "crisi" sapienziale. L'iniziato è condotto a contemplare il cuore della vita, essendo egli stesso vita fremente, ma è insieme trattenuto in una moderazione e sospensione (*epoché*) contemplativa della vita in atto. In sintesi: sapienza contemplativa che si manifesta nel cuore orgiastico stesso del vivere. Così "parlava" la sapienza antica.

▯ Leggiamo ora due testimonianze.

Olimpiodoro: "...Dicono che per macchinazione di Era i Titani che gli stavano intorno lo sbranassero e gustassero le sue carni. E Zeus, adirato, fulminò costoro, e dalla fuliggine dei vapori che si levarono da essi, sedimentata in materia, nacquero gli uomini...Infatti noi siamo una parte di Dioniso."

Nonno (antico commentatore): "Con spada orrenda i Titani violarono Dioniso che guardava fissamente l'immagine mendace nello specchio straniante."

- Perché mendace? Perché straniante?

Il mito ha dunque un contenuto essoterico (per tutti) e un contenuto esoterico (per pochi).

▯ Il contenuto essoterico è di facile comprensione.

- Dioniso fanciullo è l'ingenuità della vita non scissa.
- I Titani, che offrono a Dioniso lo specchio perché si riguardi, ne sono appunto l'immagine speculare, cioè la vita scissa nella molteplicità conflittuale dei suoi "esseri".
- Il simbolo del fanciullo cosmico significa l'eterna rinascita e redenzione della vita. Sovrano dell'universo, il fanciullo incarna l'innocenza del divenire e del ritorno al principio, del rinnovellarsi della vegetazione e della stagione degli amori: la vita recupera la propria *arché* e si apre alla speranza nel futuro. Sugli stessi antichissimi archetipi è modellata la figura di Gesù bambino, re del mondo.
- I Titani sono invece lo scatenarsi della violenza che separa e crea un molteplice non innocente, afflitto da tensioni, segnato da una passionalità e conflittualità "adulte". Il *bellum omnium erga omnes* si impadronisce della vita e la domina come legge ineluttabile.
- L'uomo, che ha in sé la duplicità del principio titanico e dionisiaco, avverte oscuramente il bisogno di tornare alla

comprensione dell'unità ingenua della vita, al suo gioco innocente, al di là della serietà dell'*ananke*, della legge dei fenomeni. Legge che dice:*mors tua, vita mea*.

- Questo ritorno è reso possibile dal rito iniziatico. Esso usa la poesia orfica, cioè le parole di Apollo, per sprofondare il *mustés* nel gorgo dell'urlo dionisiaco, sino alla visione stessa del Dio, che scuotendo nel profondo le radici dell'umano, insieme risana e redime.

Quale invece il contenuto esoterico?

□ Riproduciamo in proposito alcuni passi delle Dispense già citate.

Veniamo ora al presumibile contenuto esoterico, cui pochi forse potevano pervenire e che avrebbe costituito il cuore della rivelazione dell'epoptéia. Questo elemento esoterico è interno al quadro del racconto essoterico, è un elemento stesso di questo quadro, inteso però al di là della sua semplice e ingenua funzione narrativa e svelato infine nel suo significato profondo. A tale significato ci introduce molto opportunamente Colli. Egli scrive: "Esoterica è per contro l'allusione allo specchio di Dioniso, uno degli attributi del Dio che compaiono nel rituale misterico, simbolo sapienziale che il mito orfico fa intervenire nell'attimo culminante della passione del Dio". E' possibile che l'epoptéia consistesse nella plastica visione di questo momento culminante, visione comprensiva riservata a pochi, laddove ai più era fornita solo la poetica narrazione del mito. Come dice Nonno, un antico commentatore, "con spada orrenda i Titani violarono Dioniso che guardava fissamente l'immagine mendace nello specchio straniante". Perché mendace? perché straniante? Dice Colli: "Lo specchio è simbolo dell'illusione, perché quello che vediamo nello specchio non esiste nella realtà, è soltanto un riflesso. Ma lo specchio è anche simbolo della conoscenza, perché guardandomi nello specchio io mi conosco. E lo è pure in un senso più raffinato, perché tutto il conoscere è portare il mondo dentro uno specchio, ridurlo a un riflesso che io possiedo". Questo modo di esprimersi di Colli è invero troppo "gnoseologico" e perciò metafisico e "moderno"; tutta-

via ciò che egli dice è molto importante. Sin dai tempi più arcaici lo specchio, il riflesso dell'immagine, è un simbolo della sapienza e dell'autoconoscenza; non si tratta tanto di un possesso soggettivo del mondo, quanto della traduzione del mondo in immagine che è la costituzione stessa dell'uomo come speculum mundi. Non tanto "io guardo il mondo", ma "il mondo si guarda in me e si fa specchio di se stesso in un suo doppio". Ma adesso dobbiamo compiere il passo decisivo per penetrare nella sapienza esoterica. Colli lo esprime così: "E ora ecco la folgorazione dell'immagine orfica: Dioniso si guarda allo specchio e vede il mondo! Il tema dell'inganno e quello della conoscenza sono congiunti, ma soltanto così vengono risolti. Il Dio è attratto dallo specchio, da questo giocattolo dove si mostrano immagini sconosciute e variopinte. La visione lo inchioda ignaro del pericolo: non sa di contemplare se stesso. Eppure quello che vede è il riflesso di un Dio, il modo in cui un Dio si esprime nell'apparenza". Dioniso crede di contemplare se stesso nello specchio; fanciullo ingenuo, non sa che la molteplice apparenza del mondo è la sua stessa immagine; egli cerca nello specchio il riflesso della sua immagine ma l'immagine riflessa del Dio è appunto il mondo.

Questa è del resto la dottrina orfica celata dietro il nome del Dio Fanes, a suo tempo ricordata.

Da qui innanzi Colli svolge una serie di considerazioni che noi a nostra volta commenteremo via via. "Specchiarsi, manifestarsi, esprimersi, egli dice, nient'altro è il conoscere". La sapienza orfica è su questo punto più profonda di tanta parte della successiva metafisica filosofica: la conoscenza non è un rapporto estrinseco tra soggetto e oggetto; non è che il mondo se ne stia da una parte e il soggetto da un'altra e di lì (da dove poi?) lo contempli e ne abbia una immagine nella testa: assurdità donde derivano in gran copia i paradossi dell'intellettualismo gnoseologico della filosofia e soprattutto della scienza. La sapienza orfica, al contrario, insegna, nel suo modo figurato, che conoscere è esprimersi, che la conoscenza è l'espressione stessa di un mondo che non esiste a sé prima di questa espressione. Conoscere è manifestare il mondo che si conosce. "Ma questa conoscenza del Dio, continua Colli, è proprio il mondo che ci circonda, siamo noi" (che cosa conosce infatti il Dio? conosce, scorge, il mondo, il che significa: noi stessi in quanto specchi del mondo). "La nostra corposità, il pulsare del nostro sangue, ecco, è questo il riflesso del Dio, Non c'è un mondo che si rifletta in uno specchio e diventi la conoscenza del mondo: quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza". In altri termini: il mondo non è mai il mondo più lo specchio, il mondo più noi specula mundi; il mondo stesso sorge nel momento del rispecchiamento, di quell'autorispecchiamento che è la molteplicità variopinta dei fenomeni che siamo noi stessi: espressione del Dio nella varietà dei suoi aspetti.

Questo mondo, dunque, in quanto ci include, è già lui una immagine divina. Proprio a questo allude il mito quando dice che Dioniso si guarda nello specchio e vede il mondo; a questo allude la sapienza esoterica di cui cominciamo a comprendere la profondità. "Il conoscersi di Dioniso, dice Colli, non ha altra realtà se non quella di Dioniso, ma al tempo stesso è anche un inganno, soltanto un riflesso, che neppure assomiglia al Dio nella figura". Questo invero è detto in modo ambiguo. Che significa "che neppure assomiglia al Dio nella figura"? La figura, l'aspetto del Dio, è proprio la molteplicità che lo specchio riflette fedelmente. Forse Colli vuol dire un'altra cosa, meno ingenua e anzi profonda: che c'è in Dioniso un profondo (come in Fanes) che non si manifesta e non può né deve manifestarsi. Questo profondo potrebbe anche definirsi come l'unità ingenua della vita che, nel rispecchiamento, si manifesta solo come molteplicità. Ma in termini ancor più meditati bisognerebbe dire: ciò che è "fuori" dello specchio è lo specchio stesso, o meglio il suo evento, l'accadere della visione rispecchiante con le sue immagini; molteplicità che è lo stesso Dio, ma che anche non lo è (perciò è ingannevole e straniante), in quanto non manifesta (anzi, in certo modo nasconde) il principio unitario da cui quella molteplicità stessa trae origine. Sicché c'è un'unità indicibile (<u>àrreton</u>) e una molteplicità dicibile. La sapienza del profondo si traduce nella molteplicità delle parole: essa è l'evento di tali parole e insieme, come evento, non è alcuna di quelle parole, né la loro totalità. Dioniso è il mondo, ma insieme, come suo evento, non lo è: la sua ingenuità, che non crede alla visione dello specchio, cela una più profonda saggezza.

Ma ora torniamo ancora una volta al mito dionisiaco per tentare di attingervi l'ultima visione, la sua estrema presumibile "sapienza", quel suo fondo e profondo più significativo che tuttora ci sfugge e permane nel non detto e meramente allusivo. Dioniso dunque, secondo il racconto essoterico, si guarda nello specchio e crede di veder se stesso; invece vede il mondo, e mentre egli è ammaliato e stupito dalla sua stessa immagine, cioè dall'immagine della molteplicità che lo specchio gli rimanda e che egli ignora rappresentare la sua stessa divina natura (ecco il contenuto esoterico), i Titani, profittando subdolamente di questo momento di distrazione e di abbacinamento, artatamente predisposto, lo uccidono con la spada e lo divorano. Tutto bene. Ma come non accorgersi a questo punto che, se Dioniso vede nello specchio tutto il mondo, egli non può non vedere anche i Titani? Certamente li vede: i Titani sono inclusi, non esclusi dalla sua visione.

Il passaggio allo strato esoterico comporta proprio questo mutamento di prospettiva: che i Titani sono parte della visione stessa del Dio. E invero, con ciò non ancora abbiamo detto bene e non ancora abbiamo detto tutto. Nell'immagine dello specchio contemplato da Dioniso non ci sono anche i Titani, poiché lo specchio riflette tutto il mondo; ciò che lo specchio riflette sono proprio i Titani, in quanto questi nient'altro sono se non la scissa molteplicità della vita individuantesi nei poli delle volontà passionali e parziali in lotta fra loro. Dioniso vede l'apparenza ribollente della vita molteplice, e cioè vede i Titani e nient'altro che i Titani, lo strato titanico dell'esistenza.

Che significa tutto ciò? Significa che nella sapienza orfica i Titani stessi, la loro stessa tracotante individuazione, la loro violenza belluina e selvaggia, sono una tappa del cammino sapienziale di Dioniso: i Titani non sono i nemici di Dioniso, sono ancora Dioniso stesso. Sicché il fanciullo divino non si stupisce di non vedere riflessa nello specchio la propria immagine (quale, poi?), ma di vedervi il volto dei Titani in atto di ucciderlo come il suo stesso volto. Sicché l'omicidio, si potrebbe dire, è in realtà un suicidio, cioè un "sacrificio", dal quale, non bisogna mai dimenticarlo, l'uomo stesso ha origine e nascita. Il Dio muore (e rinasce) nell'uomo. L'uomo (tramite i misteri) muore e rinasce nel Dio. Gesù, come intuiva Hoelderlin, non è che l'ultima faccia, più dolce e più pietosa, del Dioniso pagano.

▯ L'incursione nel mito dionisiaco potremmo allora riassumerla così:

La frantumazione della vita è la sapienza della vita (il suo "saper fare").

La sapienza della vita è la comprensione della sua unità (l'evento del sapere come suo "saper dire").

- In tal modo l'esigenza freudiana di comprensione della divisione (il cibo) e della riunificazione (l'eros, il sesso), quindi della pulsione di Eros e della pulsione di Thanatos fra loro problematicamente intrecciate (Eros vuole l'unità, ma attraverso la separazione; Thanatos cerca il ritorno all'unità, ma deve far proprio il cammino separante-unificante di Eros per ritrovarla, negando il principio stesso della vita), acquista ora maggiore chiarezza.

▯ Torniamo al protozoo (alla vescichetta, alla soglia PC, alla piega ecc.). Potremmo dire così:

L'apprendimento della vescichetta (il suo identificarsi col momento della percezione cosciente), la sua oscillazione (la sua *aisthesis*), è la divisione originaria stessa che pertiene alla vita.

▯ Possiamo esprimere tale divisione originaria con la coppia Interno/Esterno.

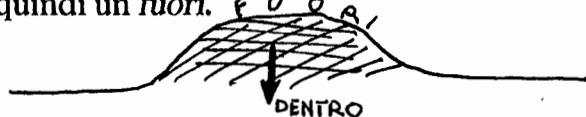
- Il colpo di spada di Zeus sull'androgino genera quella "fenditura" *che non è da intendere come divisione tra due cose già costituite prima dell'evento della fenditura, e nemmeno come azione su una cosa preventivamente vivente*

(l'androgino è solo una immaginazione mitica, non una realtà preesistente).

- Infatti non c'è l'interno come interno né l'esterno come esterno (essi accadono come conseguenza della fenditura).
- Né si deve pensare che la fenditura dia luogo a due "cose" in sé reali nella separazione o dopo la separazione (questo è il più difficile da pensare, perché il senso comune pensa sempre a partire da "cose" già costituite; qui si radica tutta la difficoltà di comprensione della visione e della parola filosofiche. Per es. ognuno di noi pensa a partire dalla differenza già differita che è, come osservammo, la differenza sessuale; ma in realtà i differiti, cioè il maschio e la femmina, si scandiscono a partire dalla loro reciprocità e alternanza, spartendosi per es. l'alternanza del dentro e del fuori, dell'interno e dell'esterno: l'uno è esterno per l'altro e viceversa).

(Infatti, si noti, l'albero, l'animale, non hanno "cose"; queste emergono solo a partire dalla soglia del linguaggio, dalla sua "fenditura").

□ Secondo le nostre immagini esemplificative:

- L'inorganico è piatto: ———————— cioè non ha dentro né fuori (una pietra non ha "dentro" ed è "fuori" solo rispetto a noi).
- Infatti è la piega, lo scarto, l'increspatura (cioè la vita senziente e semovente, oscillante) a creare un *dentro* (una distanza) e quindi un *fuori*.

(Si tenga conto che queste immagini grafiche sono già, a loro volta, una trascrizione dell'evento della fenditura e perciò sono imperfette e illusorie, sono solo supporti empirici del pensiero, segni allusivi.)

□ A sua volta la *fenditura* di cui parliamo (fra dentro e fuori, interno ed esterno) non è una "cosa", ma l'evento di uno slancio, di una *kìnesis*.

- Lo slancio è un *varcare*: solo nel varcare viene in luce l'al di qua e l'al di là del varcare, cioè la *soglia* (come ciò che è stato varcato).

(Di questo problema si accorse Zenone, nel suo tentativo di negare la *kìnesis* dell'essere scrivendola aritmogeometricamente.)

□ Bisogna tener fermo che il varcare non accade *tra* due luoghi precostituiti. Si tratta in realtà di una *oscillazione*, di una *vibrazione*.

- Infatti non ci sono già *provenienza* e *destinazione*: queste si determinano a partire dall'evento della soglia.

(Qui si radica la possibilità stessa della genealogia, in quanto essa si svolge sempre a partire dalla soglia dell'evento che interpreta e assegna provenienza e destinazione, stabilendo la continuità nella differenza.)

- D'altra parte, essendo la linea dell'inorganico piatta, allora lo slancio che genera la piega non ha altro luogo di destinazione se non il *ritorno* alla linea, la chiusura della piega che si ripiega su se stessa (come già osservammo). La piega non procede oltre (come la figura sembrerebbe suggerire), ma torna su di sé: quindi oscilla, vibra sulla soglia stessa.

(Questo si potrebbe definire il segreto genealogico della coazione a ripetere di cui si accorse Freud.)

- Si potrebbe osservare: ma noi siamo soliti concepire la prassi, il fare comune, come un "procedere" e non come un "recedere" (donde la stranezza del tentativo freudiano di interpretare l'intera evoluzione naturale come una via lunga per tornare indietro all'inorganico). Noi, direbbe Heidegger, siamo "gettati" nel "progetto" (sebbene, sempre secondo Heidegger, segnato dal destino di terminare nel fallimento del nulla).

- Ma si mostrerà che tutto ciò è vero e ha senso solo a partire da quella figura dell'anima o della mente che è coinvolta nell'evento del linguaggio (l'oggetto della parola, infatti, non ha luogo, non ha "dove", e quindi non ha ritorno: il progetto appartiene al linguaggio e non al vivente in quanto tale).

□ Da quanto si è detto dobbiamo allora mostrare e ribadire che l'origine è il 2, il doppio (la doppia oscillazione).

- Questa duplicità è iscritta nella fenditura, non altrove.

L'interno non è che il movimento oscillante della fenditura, il suo slancio che la distanzia per contraccolpo: l'internarsi pone l'esterno.

ESTERNO
INTERNO
Aldiqua | Aldilà
Prima | Poi
Provenienza | Destinazione
causa | effetto
Evento (della fenditura)

La fenditura è il luogo di coagulo dell'esterno. In essa tutto è esterno. Il corpo è tutto mondo e il mondo è tutto nel corpo.

▯ Queste immagini suggeriscono l'idea che la mente, l'anima, sia un "internarsi" (un internarsi del corpo).

- L'anima sarebbe un movimento di interiorizzazione (e in effetti vedremo che questo spunto diventerà decisivo più avanti).
- L'anima come effetto di un "contraccolpo" (cfr. la logica dell'essenza in Hegel). L'anima cioè sarebbe una es-posizione (del corpo) interiorizzata, e insieme una interiorizzazione esternata (in un corpo ulteriore).
- Più in generale l'anima sarebbe un riflesso della proiezione (la proiezione torna indietro e si riflette sul proiettante "animandolo",cioèduplicandolo).
- Si comprende sempre meglio, allora, il titolo di questa seconda parte del corso: "Lo specchio", l'anima come rispecchiamento.
- Naturalmente non si tratta dello specchio come cosa o fatto empirici: non ci sono né specchi né rispecchiamenti per chi non si ravvisa nella immagine rispecchiata (ciò di cui l'animale non sembra spontaneamente capace; cfr. la "fase dello specchio" in Lacan).

▯ Diciamo che l'anima è un internarsi del corpo; tuttavia, proprio per la costitutiva reciprocità e specularità dei fenomeni che stiamo indagando (cioè la relazione corpo-anima), dobbiamo dire anche l'inverso: il corpo infatti assume il significato di "corpo" proprio per effetto dell'internarsi dell'anima o della mente.

(Che il corpo sia, di conseguenza, un esternarsi dell'anima, sicché l'anima ha il corpo che si merita - di fiera se l'anima è crudele, di filosofo se l'anima è giusta e saggia - è infatti la caratteristica tesi di Platone, che a sua volta, come Freud, capovolge l'evoluzione: gli animali sono uomini degenerati, anime catturate dalla passione.)

▯ Punto essenziale: l'anima non è *res* né *substantia*: infatti il "sub" della sua "stanza" non è una cosa, ma una "distanza" e una "istanza" (un *vuoto pneumatico*).

- Anzitutto, come abbiamo visto, l'anima non è che il *movimento* del corpo (corpo in movimento o sé-movente).
- Sicché se c'è un interno del corpo, questo non è un luogo e non ha luogo.

- Piuttosto questo interno è la *kìnesis* del "pro-getto" (del supergetto, diceva Whitehead, rifiutando la tradizionale nozionedi"soggetto").

- Nel movimento il corpo è pro-gettato nel mondo (e proprio così progetta il mondo). Vale a dire: il pro-gettarsi, il pro-tendersi *fa mondo*, segna una provenienza e una destinazione.

(Si tenga sempre presente che il "progetto" di cui ora parliamo non è un procedere "evolutivo", ma una oscillazione, un ritorno al medesimo; progetto e destinazione sono presi qui in un circolo, in un doppio, in cui gli estremi circolano nel medesimo e sono il medesimo.)

(Quindi immaginare che progetto e destinazione, procedere e ritornare, Eros e Thanatos esigano una "spiegazione" razionale è solo una conseguenza di fasi molto più elaborate della soglia - fasi aperte dalla soglia linguistica, dicevamo, comportanti altre figure del progetto; il movimento originario non ha bisogno di spiegazioni. Dal che si vede l'irresolubilità e l'incongruenza delle "spiegazioni" freudiane.)

▯ La "natura" non ha progetti, non ha fini da perseguire (li ha solo in relazione ai nostri progetti, alla nostra "mente").

- Più esattamente: né li ha né non li ha.

- Bisogna comprendere bene queste "osservazioni" che stiamo proponendo: non stiamo dicendo che la natura è senza scopo, che è cieca casualità, pura materia senza significato, accidentalità fattuale senza valore (come per es. pensava Wittgenstein).

Queste sono mere immaginazioni (direbbe Spinoza) e pure ideologie (come il *Todestrieb* di Freud).

- Siamo invece *noi*, con la *nostra* descrizione, che immaginiamo puri movimenti "materiali" originari, cioè "purificati" da ogni intenzione e finalità.

- Infatti, con spirito scientifico, si potrebbe dire, ci sforziamo di pensare le soglie originarie senza sottometterle al pregiudizio delle nostre soglie (che invece sono costitutivamente connesse a scopi e intenzioni).

- Ma allora:

1. il non avere intenzioni del movimento originario è detto per differenza e opposizione con la nostra soglia, fatta di intenzioni; è solo per questa analogia nascosta che attribuiamo l'accidentalità pura all'origine (si pensi alla teoria cosmologica del *big bang*, o ai tentativi di laboratorio di far sorgere la vita da un'accidentale "reazione" della materia inorganica).

2. L'intenzione di non attribuire indebite intenzioni "umane, troppo umane" all'origine è appunto un'intenzione, e cioè un pregiudizio, *se non viene guardata, abitata e compresa.* Analogamente, la genealogia deve guardare se stessa.

Anche la genealogia ha la natura del *doppio.*
L'evento del *doppio* è appunto una traccia per una genealogia o storia naturale dell'anima.

Questo è appunto ciò che ora tenteremo di esemplificare molto in generale.

▯ Esaminiamo dunque tre livelli di costituzione del DOPPIO (che è da sempre una metafora dell'anima).
1. Il Doppio nell'*azione.*
2. Il Doppio nella *voce.*
3. Il Doppio nella *scrittura.*
- Con questo esame potremo concludere il nostro cammino (ricordandoci sempre che il Doppio è la soglia, o meglio, l'evento della soglia in immagine).

1. Il Doppio nell'azione.
(L'azione di cui parliamo va naturalmente intesa nel triplice senso aristotelico della *kìnesis:* potenza/atto, generazione/corruzione, traslazione.)

▯ Costitutivo dell'azione è *l'accadere della distanza.*
- L'azione, cioè, accade nella distanza: l'azione *distanzia,* la distanza *dà luogo* all'azione.
- Il Doppio, come si vede, le è costitutivo.

▯ Questo Doppio dell'azione possiamo significarlo con la coppia, già in precedenza abbozzata, qui/là.
- Si tratta di comprendere la loro *differenza* nel senso, già detto, del loro essere qui *per* là e di esser là *per* qui.
- In ognuno troviamo la compresenza dell'altro, poiché non può esserci né darsi un *assoluto* qui o là (assoluto = sciolto, il qui non è "sciolto" dal là e viceversa).

▯ Assumiamo dapprima l'esempio della *visione* (cfr. I parte del corso).
- L'azione o l'abito del vedere accade sulla soglia o apertura dell'occhio.

(Il vedente, nella condizione originaria, non distingue un qui e un là, ma sperimenta direttamente il qui e il là nell'oscillazione e grazie all'oscillazione. Per es. il bambino dopo la nascita. Solo per noi adulti è possibile distinguere il là del bambino che vede e il qui di ciò che supponiamo che veda.)

- Il Doppio della soglia della visione possiamo descriverlo così:

c'è un abito del *poter* prendere di mira che ha il suo Doppio nell'*essere* preso di mira *in atto*.

- Questo aver preso di mira è così segno del potenziale essere visibile del mondo, del suo essere *mirabile* come mondo, e nel contempo è segno del mio *poter* vedere, come abito del mio corpo in movimento, o corpo in azione (*in atto*).

(Naturalmente non è la "cosa" occhio la soglia. L'occhio è un oggetto per altre soglie e non l'originario atto di visione. Soglia è l'*abito di visione*. Si ricordino Wittgenstein, Peirce e Aristotele.)

▯ Nell'azione del vedere la distanza (costitutiva, come sappiamo, di ogni azione) è esperita come prospettiva (anche nel senso comune dell'"avere delle prospettive").

- L'abito del vedere non è infatti un fotogramma istantaneo, un lampo di magnesio.

- Se il vedere fosse la visione di un istante non sarebbe un vedere. Il vedere è movimento progressivo del corpo, dell'occhio, della testa e del mondo.

- Il vedere è un inoltrarsi nel vedere, un continuare a vedere e ad esperire l'inesauribilità della visione.

- Sicché il vedere è un continuo "prendere distanza"; esso è sempre a distanza dal visibile possibile.

▯ Il visibile è una *prospettiva* che attrae nella visione.

- Ora ne scorgiamo bene la dualità, poiché il suo atto congiunge la duplice possibilità di vedere e di esser visto.

(Qui dobbiamo tenere presente tutto ciò che abbiamo imparato da Aristotele.)

▯ Il mondo (l'evento del mondo) si raddoppia nell'occhio, che appare perciò come piega o soglia del mondo.

- La soglia dell'occhio compare letteralmente come uno SPECCHIO del mondo (*speculum mundi*).

- Nel contempo si è anche soliti dire che l'occhio è lo specchio dell'anima.

- Entrambe le cose vanno bene, purché mondo e anima non vengano assunti e pensati come "cose", ma come *polarità* dell'atto di visione (polarità che implica la loro relazione con-costitutiva: qui *per* là, là *per* qui).

▯ In conclusione:
L'evento della visione (dell'*azione* del vedere, del vedere *in actu*) è l'evento di un abito che nel suo slancio (nella sua oscillazione) da un lato *mette in prospettiva* (si apre alla prospettiva del mondo), dall'altro *retroflette* l'aver visto come *possibilità* di vedere (e questa è appunto la costituzione dell'anima vedente).
- L'aver visto, si potrebbe dire, educa e sollecita il vedere.
- In *questo* senso potremmo recuperare la visione come "stato", come diceva Wittgenstein, cioè come "condizione" dell'occhio educato da un abito vedente.

▯ Si noti che questa è la prima volta che vediamo effettivamente comparire l'"anima", nella forma della "mente visionaria o vedente", entro le nostre ricostruzioni genealogiche.
- L'anima, cioè, non è che il *riflesso*, il *contraccolpo* della visione: l'anima si "scrive" e si "legge" nello specchio dell'occhio (l'anima del vedere, la "psiche" vedente).
- Inoltre sappiamo già che non esiste in realtà visione "isolata" (questa è solo una nostra astrazione espositiva): l'abito della visione emerge e agisce *in sinergia* con altri abiti, ne è influenzato e li influenza, in una successione di rimbalzi).
(La questione della *sinergia*, per noi essenziale, avrà spazio solo più avanti nelle nostre considerazioni genealogiche.)

▯ Facciamo un secondo esempio: la *suzione* (l'atto del succhiare).
- Il bambino infante sugge dal seno.
(Questo lo diciamo noi. Per lui si tratta di una oscillazione costitutiva originaria di cui cerchiamo di esprimere le "condizioni".)
- Sulla soglia di questo evento di suzione si delinea e si con-costituisce un Doppio.
- Per es. i Doppi labbra/capezzolo, o gola/latte, ecc. (Il bambino non ha queste "cose" prima della loro con-costituzione.)

- Sono le labbra che delimitano il capezzolo, lo contornano; ma anche viceversa: è il capezzolo che fa comparire le labbra suggenti nella presenza.
- Oppure: è il latte, col suo liquido e scivolante tepore, che delinea i contorni della gola; ma è la gola che contiene il latte nella presenza.

▯ L'abito della suzione incontra la sua possibilità in atto in quanto evento della sua *autorivelazione*.
- Ciò che si retroflette è qui il poter succhiare/il succhiabile e il poter ingoiare/l'ingoiabile (per cui ora "so" di poter succhiare succhiando ecc.).
- Duplicità che dà luogo a un'anima succhiante.
- I bambini infatti succhiano di tutto e se ne servono come ispezione orale del mondo (a cominciare dal loro dito). E così pure mettono in bocca e ingoiano di tutto (bisogna stare attenti!).

▯ Qui la distanza non è una proiezione prospettica, ma è un protraentesi ritrarsi che oscilla sulla soglia.
- Duplicità sinusoidale che illumina contemporaneamente l'esser toccato toccando e il toccare essendo toccato: il fuori è il dentro, il dentro è il fuori.
- Potremmo dire che l'epidermide funziona da *soglia osmotica*: si apre al fuori e protegge il dentro ritraendosi.
- Ma non può avvertire il dentro (il *suo* dentro) se non aprendosi; e non può avvertire il fuori se non eponendosi ad accoglierlo come dentro.

▯ L'evento della soglia in atto è qui la duplice oscillazione del suo contemporaneo, istantaneo, aprirsi e rinchiudersi, rinchiudersi e aprirsi.
- Questo è poi il principio della carezza e del ribrezzo (aprirsi della prima, ritrarsi del secondo).
- Questo Doppio che si iscrive sulla soglia della epidermide modella così un mondo a forma di labbra e vi conforma un'anima succhiante.
- S'intende che l'oggetto si trasforma con l'avvento delle sinergie della mano, dell'occhio, del naso ecc. sino alla soglia della parola, che è la soglia da cui guardiamo tutto ciò.

▯ Facciamo infine l'esempio del *movimento di traslazione*.

- Qui la *sinergia* col tatto e con la vista è un elemento costitutivo primario (ma anche la vista, abbiamo detto, è sempre in sinergia con altre azioni del corpo).

- La definizione del Doppio del movimento di traslazione, in quanto esser qui *per* un là e viceversa, presenta il duplice carattere del *già* e del *non ancora*.

- Il là è già qui, in quanto preso di mira prospetticamente dall'occhio. Ma dal punto di vista del tatto, della sua ispezione oscillante, è un qui nel modo del non-essere-(ancora)-qui, e proprio per ciò del rimbalzare là.

□ Il movimento è così la progressiva rivelazione del percorso ed è poi la sua misura (a 30 passi e simili).

- Evento di tale importanza che è difficile misurarne tutte le conseguenze per la formazione di un'anima congruente.

□ La relazione così emersa fra *stanza* e *distanza* ha la sua condizione in una *discrepanza* (che è poi un altro nome per la piega o lo scarto): l'oggetto della vista è già qui, ma quello del tatto no.

- L'oggetto dell'azione (del movimento di traslazione) è allora propriamente il m o v e n t e (non vi sono ancora, infatti, a questo livello, "intenzioni" soggettive vere e proprie).

- Il movente è l'esca o il polo di attrazione: ciò che attrae nell'azione (nel movimento traslatorio) al fine di eliminare la discrepanza.

- Senonché, proprio muovendosi l'agente prende distanza dalla sua stanza, che allora viene avvertita a sua volta come un là (una provenienza nella discrepanza).

(Si ricordi l'esempio dello scimpanzé che salta.)

□ Ne deriva sia un'anima come essere in cammino (in sospensione), sia un'anima in espansione, sempre anche altrove dal suo dove.

- Di qui il carattere "straniante" della immobilità del cadavere (corpo che non si muove più, quindi non è più "animato"); oppure la reazione di perplessità, esitazione, riguardo, persino tenerezza verso colui che giace addormentato: Amleto non poteva risolversi a uccidere il re addormentato, la cui immobilità abbassava la soglia del suo rancore.

- Abbiamo già notato che la natura ek-statica, trascendente e gettata (deietta) dell'uomo ha qui le sue prime radici e condizioni.

IN GENERALE DUNQUE L'AZIONE FRANGE IL MONDO E SI RIFRANGE IN SE STESSA.

- Poiché il mondo non è infatti una "cosa", ma quel vuoto della distanza che si produce nell'azione e per l'azione: sua possibilità oscillante. Perciò è giusto dire che la pietra non ha mondo (Heidegger lo asserisce, ma presupponendo come dato per differenza lo spirito dell'"esserci", cioè senza fornire alcuna visibilità e comprensione genealogica né della pietà né dello spirito; ne consegue che la sua asserzione, sebbene "giusta", frequenta una soglia ancora ideologica, che infatti ha conseguenze ideologiche sul suo pensiero).

- Né qui né là, l'azione pone la soglia mobile del qui e del là.

- Soglia che proietta e retroflette il qui e il là oscillando, in stretta reciprocità e coappartenenza.

▯ Bisogna tenere ben fermo che il mondo non si dà e non è, se non in questo evento del frangersi del fratto (che dà luogo al fratto).

NON C'E' MONDO ALTRO CHE NEL FRAMMENTO DI MONDO, CIOE' NELLA PROSPETTIVA DEL SUO MARGINE.

Il margine orla una *figura* di mondo, figura che è da pensarsi come la determinatezza di una pratica (di mondo).

(Nella esemplificazione che stiamo proponendo assumiamo figure molto astratte, come il vedere o il muoversi; in realtà queste azioni sono sempre concretamente pratiche di vita impegnate nel mondo.)

- In altre parole, il mondo accade sempre e solo nei frammenti dello specchio di Dioniso.

- Il mondo dunque accade in prospettiva, ovvero è l'accadere della prospettiva, della parzialità, dell'astrazione che è propria di ogni azione.

(Non è il "soggetto" che astrae - il soggetto non c'è ancora e si costituisce anzi a partire di qui - è il mondo che accade "in astrazione" come "agente".)

▯ Punto essenziale è che L'AZIONE DEL RIFRANGERSI E' L'ORIGINE DEL DOPPIO.

- Ciò per cui diciamo che la soglia *oscilla*, il che non va naturalmente inteso in senso meramente temporale, ma nel senso delle opposizioni "presocratiche" amore/odio, attrazione/repulsione ecc.

- Doppio del qui e del là che si riflette come interno "leggendosi" nel suo esterno (considera bene e attentamente questo passaggio).
- L'interno è qui la semplice *possibilità* di interno (poter vedere, muovere, toccare).
- Questa possibilità coincide immediatamente col potersi dare un esterno, o col potersi dare come esterno.
- Nulla sin qui ci ha mostrato un interno come "mente" umana. Abbiamo piuttosto descritto l'animale (o livelli umani ancora "animali").

(E tuttavia già l'animale si muove, vede, azzanna, ingoia ecc., in modi "intelligenti", "psichici", "leggendosi" ogni volta nella sua proiezione riflessa, o come proiezione riflessa.)

2. Il Doppio nella voce.

▯ Nell'azione, dunque, il Doppio è il riflesso del carattere *transitorio* del gesto: in quanto "transita", il gesto (del vedere, succhiare, muoversi) distingue il luogo della potenzialità dal luogo del *telos*, del fine mirato.

- Potremmo riassumere schematicamente i modi del "transitare", che sono emersi nella esemplificazione, così:

Costitutivo del Doppio nell'azione è l'accadere della distanza.

La distanza nell'azione è la differenza del qui e del là.

La differenza del qui e del là si è poi specificata in tre esempi:

1. nella visione: sua specificazione è la prospettiva.
2. nella suzione: sua specificazione è il protraentesi ritrarsi.
3. nel movimento: sua specificazione è la discrepanza fra stanza e distanza come movente del percorso.

Il Doppio trae origine dall'azione del rifrangersi (nei modi sopra elencati).

▯ Riflessione a margine.

Tutte le nostre analisi non fanno che ribadire la grandezza della intuizione aristotelica relativa alla distinzione (anzitutto in rapporto al divenire) di *potenza* e *atto*: vero e proprio gesto genealogico che, in tutti i sensi, dà origine alla filosofia (per es. la fa uscire dal "mitizzare" platonico).

- Potremmo quindi dire: l'essere in atto dell'azione consiste nel suo essere un *transito, un aver luogo nel "frammezzo" tra "essere in potenza" ed "essere in atto"*, cioè potenza/atto.

- Così è appunto fatta ogni nostra soglia, che *perciò* è parzialità, ovvero piega, frammento, e quindi riflesso, specchio, *Doppio*.

(Noi che qui ne stiamo scrivendo e leggendo, *fissiamo* nella scrittura la soglia: massima potenza della scrittura e insieme sua massima parzialità, massimo inganno!)

- In un certo senso nulla è mai veramente in atto, per Aristotele, salvo Dio in quanto atto di atto, doppio di se stesso, azione che non "diviene", che non esce da sé. Il compimento infatti sarebbe la scomparsa dell'azione.

Ora però consideriamo l'azione della voce e il costituirsi del suo Doppio.

▯ La voce è connessa all'azione dell'udito, e l'udito, come la vista, orienta il movimento.

- Esso è infatti inutile per un vivente che non possegga il moto di traslazione.

(Che se ne farebbe una pianta delle orecchie? Anche se sentisse il rumore della pioggia, non potrebbe far nulla per riceverla, se non le piove addosso.)

▯ Ma qui c'è una essenziale differenza tra la voce e la vista, perché l'azione della voce è "sociale".

- Essa collega anzitutto (ma non eclusivamente) nell'azione membri della stessa specie (a fini sessuali, di lotta, di azioni coordinate di caccia ecc.: pensa alla potenza del barrito dell'elefante, udibile per gli elefanti, dotati di sensibilità acustica straordinaria e di grandi orecchie, a notevoli distanze; ciò riaggrega, per es., i piccoli perdutisi nella boscaglia al gruppo delle femmine).

Vediamo come ciò implichi un Doppio.

▯ La voce è anzitutto una *stimolazione* che attrae a sé l'oggetto dell'interesse (per es. l'altro membro del gruppo) e ne guida l'azione.

- Sin qui la voce attrae (o distoglie) nell'azione allo stesso modo di qualsiasi oggetto di interesse.

- Propriamente è solo un gesto; come l'ammiccare, il digrignare i denti e simili.

- Essenzialmente stiamo parlando della voce come strumento di richiamo (per attrarre, per far fuggire e simili).

(Questo livello del gesto vocale, diceva George Herbert Mead, provoca al massimo "accomodamenti nell'azione sociale" dei membri del gruppo, sino a costituire una sorta di "linguaggio gestuale").

▯ Tutto ciò mostra che l'individuo ha il suo Doppio nella *Comunità*, che regola i suoi abiti o comportamenti.
(La Comunità ha poi confini anche più ampi di come li stiamo descrivendo; per es. comunità del predatore e della preda ecc.)
- L'individuo non ha però questa Comunità, questo Doppio, dentro di sé (sicché non è ancora propriamente un "individuo": così lo chiamiamo noi).
- Ha solo gli abiti sociali del suo gruppo e li ha come *potenzialità di risposte*
(la madre barrisce e il piccolo accorre, o viceversa.)
- Sin qui il Doppio è iscritto in forma implicita nell'azione sociale comunitaria, come riflesso che ne disegna le potenzialità (gesto vocale che è anzitutto mero gesto, comportamento).

▯ Il grande salto della voce si ha quando essa risuona come "segno significativo", cioè come PAROLA.
(Per le analisi relative al costituirsi di questo gesto si veda la I parte de *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.)
- Solo a partire dalla parola il Doppio viene interiorizzato come Doppio, dando luogo all'autocoscienza.

Ciò che qui dobbiamo comprendere è che tipo di Doppio si produce grazie alla voce significativa o parola.
(Infatti è solo a partire da questa soglia che compaiono "la mente" e "il corpo", la loro esperienza "detta" e "concepita", cioè solo qui emergono i termini di tutto il nostro problema.)

▯ Prima osservazione *decisiva*:
Il punto di rimbalzo della voce significativa (il punto di riflessione) non accade sulla soglia del corpo.
(Ciò spiega tra l'altro tutte le ambiguità incontrate sin qui: la soglia è il corpo, non è il corpo, è l'anima, non è l'anima ecc.)
- Si noti con attenzione: il corpo è già distanziato, è già a distanza, in conseguenza degli abiti interiorizzati, "riflessi", del movimento e della visione.
- Infatti, essendo "in azione", è nello slancio dello *intermezzo*, sicché sperimenta un "non (più) qui" e un "non (ancora) là". (E',

si potrebbe dire, nel "progetto" della mappatura "temporale" del percorso: attendo la preda, colgo l'attimo opportuno del balzarle addosso; oppure: lascio che l'altro raccolga il cibo e lo porti sull'albero e solo allora lo assalgo e gli sottraggo ciò che ha raccolto, ecc..)

- Ma ciò accade alla soglia semovente dell'"individuo" nell'arco della oscillazione che le è costitutiva (quindi è "temporale" solo tra virgolette, o solo *per noi*).

- Soglia che è polo di riferimento a partire dal quale si discrimina il qui e il là, come *suoi* qui e là.

- E nota ancora con attenzione: a livello della voce come *richiamo* si ha l'appaiamento nell'azione (un'azione che è a suo modo già "spiritualizzata" - direbbe Vico - dalla vista, cioè resa "trascendente", poiché la vista prende di mira per iniziativa propria, sicché, riflettendosi dall'azione, diviene un "poter prendere di mira"). Quindi nell'appaiamento reso possibile dalla voce l'azione *si "spiritualizza" vieppiù.*

- Infatti la voce come richiamo, in forza della sua emissione fa apparire *azioni* e *reazioni* nell'oggetto (cioè nell'altro soggetto) cui si rivolge.

(Non si è in grado di muovere le cose solo guardandole - a meno che si tratti di occhiate "significative" rivolte a un partner, ma ciò appunto presuppone in una certa misura la parola significativa per essere inteso. La voce-richiamo, invece, proprio questo fa: muove le cose, cioè muove il partner a corrisponderle; e per questo è giusto dire, come dice Mead, che ha la natura di un "gesto".)

□ A questo punto il corpo emerge come luogo e centro di *interessi* e *iniziative*, cioè come *attività riflessa nella voce come richiamo.*

La voce è qui veicolo e specchio dell'essere attivo del corpo, segno del suo essere in azione e componente essenziale dell'azione ("sociale").

(Naturalmente non stiamo considerando il corpo già di per sé in azione: questo è ciò che diciamo noi osservandolo dall'esterno. Ciò che qui interessa è la comprensione genalogica di come presumibilmente gli *accada* di viversi e sentirsi in azione, sicché l'azione emerga originariamente *per lui.* Interessano le condizioni genealogiche del "potersi sentire in azione", dalle quali ogni soggetto è dovuto partire per divenire appunto soggetto dell'azione e all'azione.)

- Tutto quello che abbiamo detto sin qui (azione, azione incorporante la voce-richiamo) non ha mutato il fatto per cui *il punto di rimbalzo è ancora nel corpo,* in quanto luogo della relazione stimolo-risposta (io grido, tu giri la testa verso il grido).

 Ma con la voce significativa (abbiamo detto) il punto di rimbalzo è fuori del corpo.

- Infatti la *vox significativa* non è un semplice stimolo per la risposta: non è un "Ehilà!" per far girare l'altro o attrarre la sua attenzione.

- Essa dice "Gìrati!", col che lo dice anche all'emittente (dicendolo all'altro lo dico a me stesso: le due cose sono una e si coappartengono; cioè posso avere un "altro" in senso proprio solo nel momento in cui anch'io sono l'"altro", cioè sono "l'altro dell'altro").

 Potremmo anche dire così:

-L'"accomodamento nell'azione" sollecitato dal gesto vocale come semplice richiamo è un che di *agìto,* ma non di *saputo*: esso ispira "oscuramente" abiti riflessi.

(La presenza di tali abiti riflessi è ciò che ci induce per es. a dire: "Al mio cane manca solo la parola!": diciamo bene, intendendo però male, perché quel "solo" è un enorme abisso che il cane non è in grado di colmare: gli manca appunto la parola, la *vox significativa.*, e non semplicemente il "mezzo" per esprimerla)

- Ma con l'accadere della parola la voce dice non (solo) *che* sto facendo, ma *cosa* sto facendo.

 La parola raffigura infatti la risposta in comune: dice esattamente a me ciò che dice all'altro.

(Mead: perché nella voce mi sento parlare come mi sente l'altro - il che non accade nel vedere, nel toccare ecc. In tal modo, divenendo ognuno l'altro dell'altro, ognuno incarna allora l'"Altro generalizzato", l'intersoggettività comune e "pubblica", sicché ognuno diviene membro della intersoggettività dei parlanti.)

- Solo in tal modo ognuno è allora un *Sé* (stesso): egli è anzitutto il "parlato" della voce intersoggettiva (e quindi *può parlare,* può esercitare un'azione soggettiva di parola).

(Nella relazione stimolo/risposta la voce non parla a "me stesso", perché non interiorizza la risposta dell'altro come risposta propria: grido per farti girare la testa, ma non per far

girare la mia, non posso "dire a me" quel che faccio a te, e viceversa. Perciò non c'è ancora un "proprio" cui la voce parla; ovvero: la voce *non* parla, non è *significativa*.)

- Poiché raffigura la risposta comune, e la riflette sugli emittenti, allora la voce propriamente accade, esplode, in un "là fuori" (rispetto al "qui dentro" della sua riflessione, che è originariamente una conseguenza e un risultato, non una premessa).

(Si noti che anche questi estremi sono correlativi, cioè si vengono facendo insieme, in un gioco correlativo di specchi: c'è un "qui dentro" - della voce - in quanto essa esplode "là fuori" e viceversa.)

- La voce cioè e-viene in quel luogo che è la comunità, il "tutti" o il "per tutti".

Questo luogo è l'universale, cioè il concetto (l'iperuranio, diceva Platone).

- Il DOPPIO assume ora la forma dell'"in ogni luogo" (cioè "in nessun luogo determinato", sebbene in tutti).

(E' la voce di Jahvé che, dopo il peccato, grida: "Adamo, dove sei?" Adamo e il suo dove-non dove sono il riflesso di questa voce che "accade".)

□ Osserviamo bene la situazione.

Noi diciamo "Gìrati!".

- Non la semplice interiorizzazione dello stimolo a girarmi, ma l'interiorizzazione del significato universale del girarsi, cioè della risposta dell'altro come abito di ciò che sono pronto a fare anch'io.

- Il significato non è una parte del mio corpo, una gestualità immediata (una semplice risposta allo stimolo). Non è un semplice girare la testa, ma è un *sapere* di doverla girare o di essere richiesto di girarla. Sicché lo stimolo che me la fa girare è, per così dire, nel mondo (nel corpo-mondo), mentre il "sapere" di doverla girare è "fuori del mondo" - come dice Wittgenstein - e in questo senso è nell'"anima" (nell'anima significativa o parlante).

- Infatti il significato ha la sua soglia altrove dal corpo: è "fuori" di ogni corpo; perciò, per "riflesso", è "dentro", in un senso ora diverso dall'essere un corpo dentro un altro corpo. E' l'*assolutamente* fuori che genera, per contraccolpo, l'*assolutamente* dentro.

- Proprio da ciò, si badi, consegue: solo *ora*, rispetto a questo "dentro-altrove", il corpo emerge come corpo, e cioè come mio

concreto "dove". (L'animale, dunque, non ha propriamente "corpo".)

- E ancora: in quanto posso parlare a me stesso, solo ora posso "vedere immagini", cioè qualcosa di "interno" rispetto alle cose esterne. Sino a qui la parola 'immagine' è stata da noi usata impropriamente: non potevamo evitare di usarla, visto che noi parliamo, ma non descriveva adeguatamente ciò a cui si riferiva; vi alludeva soltanto in un senso genealogico.

□ Facciamo un altro passo importante: nel momento in cui lo stimolo viene compreso come significato, il corpo fisico della voce diviene, *ipso facto*, in-significante. (Questa è la ragione genealogica delle teorie linguistiche che, da Aristotele in poi, dichiarano i suoni della voce, i *significanti* linguistici, "arbitrari" o "convenzionali". Genealogicamente non lo sono affatto; piuttosto giungono a esserlo con l'instaurarsi progressivo dell'area del significato - che ovviamente non accade in un colpo solo, ma per innumerevoli passaggi che qui trascuriamo.)

- La "quantità" o potenza della voce, che è un elemento essenziale della sua funzione di stimolo, perde importanza nella voce significativa: solo quanto basta per trasmettere il significato (che è il vero messaggio).

- Basta talora anche un filo di voce, *sino al parlare silenzioso dell'anima con se stessa* (come diceva Platone). Ciò che conta non è l'imponente presenza del suono, ma che il suono sia, appunto, "intelligibile" nelle sue "articolazioni".

- L'accaduta insignificanza della voce è il modello cui si conforma l'insignificanza del corpo (rispetto all'anima: posso perdere pezzi di corpo senza perdere l'anima - beninteso l'anima significativa -, posso sostituirli ecc.). Il corpo diviene pura materia esteriore, estraneità rispetto all'anima (non che lo divenga in senso "reale" e "totale": diviene un corpo "vissuto" così dall'anima e dalle sue operazioni significative, che costituiscono una nuova *kìnesis* del corpo e rispetto al corpo; quindi un nuovo modo di esperire il "fuori").

- Infatti nel cammino del DOPPIO che stiamo osservando ciò che viene emergendo è la costituzione genealogica dell'anima significativa o mente, la sua "storia naturale".

- Ma si ricordi che stiamo procedendo per *tappe esemplari*, saltando l'infinita *sinergia delle pratiche* (ce ne occuperemo a livello dell'ultima soglia).

□ Tiriamo le somme circa l'esemplarità della soglia della parola.

- L'evento del DOPPIO della parola (come parola), in quel suo luogo-non luogo "trascendente" ("iperuranico"), cioè il luogo del significato, assurge a specchio delle azioni del corpo (e di tutti i corpi, propri e non propri).

- Più esattamente: diviene specchio delle pratiche di vita concretamente esercitate (ora "le so", cioè le rispecchio nella parola: non solo mangio, ma nomino "il mangiare", rispecchiandolo a me stesso che divengo così un "io mangiante" ecc. Qui il "poter fare" e il "poter non fare", trattendendo consapevolmente l'azione, si allarga a dismisura, con conseguenze "sociali", "morali", "psicologiche" ecc. Entriamo, come si dice, nel mondo della "cultura").

- L'azione si "trascrive" dunque nella voce significativa.

NE DERIVA CHE IL "DOPPIO" DELLA PAROLA (IL SUO OGGETTO) E' UNA ASSENZA INTERIORIZZATA. (Non qui, ma in ogni dove).

E LA "MENTE" NON E' CHE QUESTO SPECCHIO INTERIORIZZATO DELLA PAROLA.

- Naturalmente non è che "prima" ci siano "i corpi" e "poi" si rispecchino nella parola.

- Si tratta invece dell'*evento dello specchio* che disegna una nuova soglia di senso (è lo stupore "straniante", esperito da Dioniso nel momento dell'accadere dello specchio, che dobbiamo comprendere e vedere; è lo specchio che fa accadere i Titani *per* Dioniso e viceversa).

- Quindi è la parola che fa accadere le azioni e i corpi (in azione, le pratiche) per il *sapere riflesso* (che è appunto la soglia della parola). Il che è d'altronde genealogicamente in cammino a partire dal protozoo.

- Ogni soglia è "trascendentale", cioè costitutiva dei suoi oggetti; per es., qui, la distinzione anima (significativa)-corpo (insignificante). E nondimeno *ogni* soglia è un frammento della verità.

□ Il DOPPIO della parola è una "assenza" (interiorizzata) perché il significato è il luogo a partire dal quale si costituisce il "per tutti" (la risposta generalizzata) e a partire dal quale si costituiscono "i tutti", come rimbalzi del suo riflesso.

(Nominato dalla parola, divengo "uno di tutti": siamo rimbalzati in "noi stessi", come noi stessi, dall'evento del nome, che ci assegna contemporaneamente agli altri e a noi stessi.)

- Proprio per ciò la *cosa* della parola non c'è (è assente anche se la cosa è lì presente).

- Per es. io dico "la rosa"; ma "la rosa" non c'è mai (è l'ultrasensibile di Platone, l'ultrasensibile del concetto, direbbe Hegel); tuttavia solo così ci sono rose qui davanti; o meglio: "so" che sono "rose".

(Si noti: la rosa emerge nello specchio della parola anzitutto all'interno di pratiche definite. Infatti ciò che emerge nella parola sono propriamente pratiche di vita, riflesse appunto nel *sapere* che è proprio della pratica di nominazione. Quindi la rosa emerge come il sapere di un "averci a che fare" con le rose così e così determinato. Ciò significa che il significato 'rosa', emergendo, veicola in sé il sapere delle pratiche entro il quale esso via via si colloca e si costituisce. Per questo il significato 'rosa' muta nel tempo, legandosi in modi determinati a intrecci di pratiche di vita e di parola, per es. pratiche religiose, poetiche, ornamentali ecc. Quando interviene la pratica alfabetica e poi la pratica definitoria della filosofia che ne deriva, allora "la rosa" emerge appunto come significato logico-ontologico (emerge quindi l'idea della "rosa in sé"); su questa base si produrrà in seguito il significato "botanico", cioè scientifico, che ci è familiare oggi come "verità" oggettiva e "naturale" della rosa.)

▯ Con l'evento dello specchio della parola emergono dunque *le cose*: riflessi oggettivati del fare nel "*cosa* sto facendo" ("cosa" che dico all'altro generalizzato, e quindi anche a me stesso). La pratica di parola "oggettiva" infatti il mondo in "cose" dette.

- Le "cose" allora non sono che poli oggettivati delle mie pratiche "sapute" (nella parola).

- Dicendo "poli oggettivati" noi mostriamo la costituzione genealogica del concetto di "cosa", che noi siamo soliti pensare, "ideologicamente", come "ente naturale".

- Come si costituisca questa ideologia della "natura", degli "enti naturali" (come la rosa, l'albero ecc.), esigerebbe lunghe analisi, che qui trascuriamo. In realtà noi stiamo riassumendo in poche battute essenziali uno sterminato processo di trasformazione progressiva della parola e delle "cose" che essa nomina, cui si accompagna un altrettanto profondo processo di trasformazione del "soggetto" nel suo modo di avere il modo e di riferirvisi.

(Il fatto è che il soggetto, abbagliato dal riflesso dello specchio della parola, *crede* nelle sue immagini (nelle immagini verbali),

cioè nella esistenza "assoluta" delle cose significate. Prende le cose come "assolute", cioè "sciolte" dallo specchio delle parole, in forza del quale però le cose emergono e sussistono. Ma lo specchio, cioè la pratica di parola con la quale il soggetto coincide già per essere e sapersi soggetto, non lo vede.)

- Naturalmente ogni tappa di questo processo comporta differenti modalità di interiorizzazione dell'immagine verbale e del mondo "rispecchiato" che essa porta con sé.
- A ogni tappa corrispondono livelli mentali paralleli (così cresce, si potrebbe osservare con un esempio in piccolo, e si educa la mente del bambino).

Avvistiamo così la costituzione di "cose diverse" per "menti diverse", entro la mobile soglia della parola.

(Infatti in generale non ci sono "cose" fuori dalle pratiche che le mettono in opera.)

La parola educa e alleva la mente (dimmi come parli e ti dirò chi sei), continuando l'opera di educazione della mente già svolta a suo modo dall'occhio e dalle gambe (ecc.).

□ Bisogna pensare bene il "significato".

- A esso non corrisponde una "cosa" supposta esistente fuori del significato: la "cosa" (per es "la rosa") fa corpo col significato, emerge per esso e in sua funzione.

(Ciò non va inteso in senso "idealistico": prima delle cose del significato ci sono le cose di altre pratiche; per es. un mondo percorribile, in quanto siamo dotati di deambulazione; certo che anche il mondo percorribile non è un esistente in sé, ma solo entro la pratica del camminare ecc.)

- Il significato, infatti, "trascrive" una catena di pratiche di vita e di pratiche di parola.
- Solo che la trascrizione non ha un "modello esterno", ma è la continua trasformazione dell'evento della soglia.

(Si noti che con queste osservazioni noi stiamo "smontando" l'operazione "socratica" della definizione. Che è 'virtù'? chiedeva per es. Socrate, col che si dà a "intendere" - letteralmente - che *ci sia* qualcosa che è *la virtù*. Questa sarebbe poi l'"idea", cioè l'oggetto trascendentale, direbbe Kant. E invero la cosa della definizione c'è, come ogni altra, ma solo per la domanda definitoria, in forza e in funzione di questa. Così come la pratica definitoria presuppone la pratica della scrittura

alfabetica ecc. E in quanto la cosa della definizione appare, allora essa educa per riflesso l'animo filosofico o la mente logica).

▯ Ora quindi dobbiamo dire:
Il corpo, la mente, l'anima, non *ci sono* (in "assoluto") queste *cose*!
Finalmente acchiappiamo il bandolo del titolo del nostro corso, portandovi chiarezza.
- Quindi, di fronte a chi (scienziato, filosofo, teologo, uomo comune) pretenda di interrogare così (che è corpo? che è mente? che rapporto c'è tra mente e corpo? come nasce la mente dalla natura? esiste l'anima? ecc.) *noi dobbiamo anzitutto fare un passo indietro* (Husserl direbbe: dobbiamo mettere tra parentesi, in *epoché*, queste domande ideologiche).
(Si noti: anche la scienza moderna continua a domandare in questo modo; ma in quanto, almeno a partire da Bacone, la scienza non si fida delle parole, essa supera di fatto la metafisica, inaugurando un nuovo tipo di scrittura delle cose, cioè, da Galileo, la scrittura matematica. Questo però non lo sa, non sa che i suoi "oggetti" sono il prodotto della scrittura matematica e non realtà in sé della natura, sicché, quando parla, lo scienziato è ancora ingenuamente ideologico e metafisico.)
- Non dobbiamo farci abbagliare come fanciulli, al modo di Dioniso, dallo specchio della parola (e da ogni altro specchio). Dobbiamo evitare la superstizione degli oggetti dello specchio.
- **Dell'utilità di questo passo indietro ora forniremo un esempio molto emblematico.**

QUALITA' PRIMARIE E SECONDARIE.

▯ La questione è tradizionalmente problematica e tuttora inspiegata.
- In sintesi: come intendere il rapporto tra le *qualità* dell'esperienza percettiva (colori, suoni, odori ecc.) e le *quantità* delle spiegazioni scientifiche (onde, atomi, particelle, sinapsi cerebrali ecc.)?
- Si è arrivati a parlare in proposito di "miracolo", di "effetto magico" o "misterioso" ecc.
(H.Putnam denuncia per esempio "la parte magica delle spiegazioni scientifiche": esse deludono il "realismo del senso comune", il quale vorrebbe dalla scienza la riprova del suo

ingenuo "oggettivismo": che "là fuori" c'è il mondo, e la scienza dovrebbe dire com'è in sé indipendentemente da ciò che noi possiamo pensarne.

Analogamente Whitehead parla ironicamente della "danza di elettroni" teorizzata dalla scienza come di una "storia di fate", sebbene Whitehead fosse, come si sa, un eminente scienziato.)

- Per esempio: come accade che le vibrazioni dell'onda sonora, riprodotte dai nervi percettivi dell'orecchio e dalle sinapsi neuronali del cervello (tutti fenomeni definibili in termini di quantità, funzioni matematiche ecc.) diventano la "percezione qualitativa di un suono"?

C'è una palese incompatibilità tra questi fatti eterogenei: il comportamento della natura "fisica" e la percezione "psicologica" di un suono.

(Dalla percezione del suono soggettivamente avvertita non ricaverò mai il fenomeno acustico corrispondente; ma anche: dal fenomeno acustico non vedrò mai scaturire un "suono", ma solo fenomeni fisico-matematici.)

 Peraltro si può osservare:

- L'onda sonora te la faccio vedere (per es. con i rilevatori di Helmholtz), come puoi negarla?

- Di più: conoscendo la natura dei fenomeni acustici naturali, posso produrre su di te un effetto acustico "soggettivo" (per es. produco frequenze a piacere utilizzando l'elettricità, e tu ascolti suoni); come puoi allora negare che i fenomeni acustici naturali siano *causa* delle tue percezioni sonore?

 Al che si può però ribattere:

- Allora mostrami come e dove una vibrazione (dell'aria, dei neuroni) diventa un suono (ecco il punto oscuro, o "magico").

- Tu parli di "causa", ma se l'umanità fosse da sempre sorda, come arriverebbe a immaginare che quelle vibrazioni descritte dal trattato di acustica *sono* (?) poi un suono?

(Husserl direbbe che bisogna comunque presupporre l'esperienza pre-categoriale del suono; col che però la relazione non è chiarita affatto).

Ma noi ora mostreremo che quello che sembra un grande enigma è solo un grande equivoco (come lo ravvisi, tutto il problema si sgonfia).

 Cosa intendiamo, infatti, quando diciamo "percezione di un suono"? Che significa propriamente questa espressione?

- Si è portati a rispondere: Ma tutti sappiamo cos'è la percezione di un suono, tutti ne abbiamo fatto e ne abbiamo presente l'esperienza, tutti possiamo ripeterla a piacere (basta mettersi a cantare o abbassare il tasto di un pianoforte).

▯ Ma ora io ti dico:

Guarda bene: forse che l'esperienza di ascolto di un suono è *il medesimo* della espressione linguistica "percezione di un suono"?

- L'equivoco nasce da questo fatto: che noi assumiamo come una "ovvietà" che le parole non abbiano consistenza, siano uno schermo trasparente, e perciò che esse designino direttamente "cose" corrispondenti. Cioè che al di là delle parole ci siano direttamente le cose e non che le cose, come dicemmo, siano effetti di una pratica di traduzione e di rispecchiamento resa possibile appunto dalla pratica di parola. Noi siamo ciechi alla pratica di parola.

- Se ce ne rendiamo conto, è allora subito evidente che queste parole ("percezione di un suono"), le immagini e i concetti che evocano, *non sono* l'esperienza percettiva di un suono.

- Sicché contrapporle o confrontarle con le "onde" di cui parla l'acustica non ha senso alcuno.

▯ Ciò che dobbiamo correttamente dire è che l'espressione "percezione qualitativa del suono" è una *traduzione linguistica* dell'esperienza (la semplice percezione sonora non è la sua espressione linguistica; s'intende che nemmeno l'esperienza della percezione sonora è poi "semplice", ma frutto di intrecci di pratiche assai complesse).

- Ciò di cui allora davvero si tratta è che abbiamo due *trascrizioni* dell'esperienza:

1. quella linguistica (con i suoi segni verbali orali e scritti: nota bene, anche questo fa differenza).
2. quella scientifica (con i suoi peculiari segni quantitativo-misurativi).

- Quindi:

1. Dire "suono" *non* è l'esperienza che accade quando ascoltiamo un suono.
2. Misurare acusticamente un suono, contarne la frequenza, definire l'ampiezza e la forma dell'onda sonora,*non* è l'esperienza che accade quando ascoltiamo un suono.

(Resta il fatto che se dico o scrivo 'suono' non sento alcun suono. Tutt'al più il rumore della mia voce o della penna sulla carta.

Invece la scrittura scientifica - che a sua volta non mi fa sentire alcun suono - può però dar luogo a conseguenze "tecniche" di produzione di suoni e ultrasuoni, può curare la sordità ecc. Fatto che esigerebbe ulteriori chiarimenti, che qui tralasciamo, poiché dovremmo inoltrarci in un'analisi, assai complessa, del significato genealogico delle odierne pratiche scientifiche, delle loro scritture ecc.)

▯ Considera per esempio:

- batto il pugno sul tavolo e produco un rumore; se grido anche.
- Ora, *come* posso farlo? *Che significa* che lo faccio? Non è anche questo un enigma e un apparente miracolo?

(E' il miracolo di cui parlavano gli occasionalisti, venendo dal dualismo cartesiano: un fatto "materiale", come battere o gridare, produce effetti "spirituali", cioè delle immagini nell'anima. Già, ma la cosa appunto non sta così come i cartesiani suppongono - e noi siamo ancora tutti, scienziati compresi, sebbene lo neghino, in qualche misura cartesiani.)

▯ Proviamo invece a descrivere la cosa in questo modo:

- Da quando nasco sono immerso in suoni e rumori.
- Ma che si tratti di questo ("essere immersi in suoni e rumori"), che ciò chiami in causa le orecchie, che possa anche essere visto con gli occhi (una corda di violino che vibra, i risuonatori di Helmholtz ecc.) tutto questo quando nasco non lo so e non esiste per me.
- Sapere e dire queste cose implica un lungo processo di *traduzioni* (cioè di soglie con le loro sinergie, ovvero di pratiche) rispetto a quell'"essere immerso" originario.
- Traduzioni che *non* sono il fatto o, diciamo meglio, l'evento stesso dell'essere immersi (o dell'essere aperti al suono e al rumore, come anche potremmo dire).

▯ Come intendere allora "il fatto stesso" (o l'evento stesso del suono)?

- Preso nella sua oggettiva purezza (che, beninteso, noi *supponiamo a posteriori*) il fatto stesso si può intendere solo come quell'evento ("potenziale") che dà luogo a tutte le traduzioni, spiegazioni e supposizioni.

- All'origine, possiamo dire, c'è il semplice gridare, battere le mani, girare il capo verso il rumore, chiudere gli occhi se il rumore è troppo forte (tutte cose, naturalmente, che diciamo poi).

- In seguito il linguaggio traduce, entro la sua pratica, e crea oggetti peculiari: "il suono", "il rumore" ecc.

- Analogamente, costruire macchine per produrre suoni, o per misurarli, è una traduzione entro pratiche (per es. artistiche e artigianali) che a loro volta camminano verso la scienza: anche qui abbiamo una produzione di "oggettività" particolari.

Ma non quell'oggetto in sé (il fenomeno acustico "naturale") che lo scienziato immagina;

(In realtà, quando immagina così cessa di essere davvero scienziato.)

sicché sia legittimo e sensato dire: "Il suono è un fenomeno vibratorio, che *soggettivamente* percepiamo come è ben noto a tutti."

(Questo dire non è per nulla legittimo e sensato; eppure lo leggiamo in ogni trattato di acustica.)

▯ A questo punto, se abbiamo capito, il paradosso è tolto.

- Non abbiamo più *due suoni*, tra loro irriducibili (quel suono che il linguaggio definisce "percezione sonora" e quel suono che l'acustica definisce "fenomeno vibratorio").

E neppure (si badi) abbiamo una "realtà in sé" (il "suono in sé") di cui i precedenti linguaggi sarebbero traduzioni vuoi soggettive vuoi oggettive.

- Ciò che propriamente abbiamo sono eventi interni a pratiche: che *dicono* l'esperienza eveniente nel modo della loro pratica di parola, che la *misurano*, che la *costruiscono* ecc.

(Nota bene: non siamo mai collocati, infatti, al supposto grado zero dell'evento "suono", cioè del suono, ma sempre entro intrecci di pratiche.)

- Quindi, se retrocediamo "genealogicamente" non troviamo propriamente "suoni", ma eventi di mondo, distanze ed emozioni di mondo, vissute in pratiche e contesti di vita così e così definiti.

Solo ora che abbiamo compreso potrebbe aprirsi un cammino per la comprensione genealogica del suono e dell'acustica, cioè delle loro soglie costitutive e della mobilità continua di queste soglie.

▯ Ciò che è importante tener presente è che la pratica scientifica non è in sé *né materialista, né non-materialista.* E che non è neppure *qualcosa di enigmatico o di misterioso.*

- Così appare solo in forza dei nostri pregiudizi, del nostro tradizionale "dualismo cartesiano", delle preoccupazioni religiose e morali che da secoli si tramandano, delle superstizioni che ne derivano, cioè da tutto un insieme di pratiche che ci rende soggetti determinati in questo o quel modo.

▯ Non è difficile comprendere che l'esempio delle qualità primarie e secondarie è largamente emblematico rispetto al nostro problema relativo al rapporto mente/corpo.

- Per esempio esso mostra che sostenere la coincidenza dell'anima col corpo, che la mia mente è il mio corpo, o che io sono il mio corpo, non ha più un senso assurdamente "materialistico".
- "Corpo": nient'altro che un significato linguistico, evolutosi in un intreccio di innumerevoli pratiche.
- "Anima" ("mente"): il medesimo.

Sono le soglie mobili dei loro eventi la reale questione.

- La quale in sostanza si sposta sull'avere questo avere che è avere un corpo così e così animato (come direbbe Husserl), o un'anima esprimentesi nel corpo (come direbbe Spinoza).

COROLLARIO:

Tutto il problema delle pratiche si può allora ricondurre, come sua matrice, alla distinzione aristotelica tra potenza e atto.

- La pratica in atto (per es. la nostra) traduce in sé l'infinita potenza delle pratiche precedenti.
- Dà loro la sua propria forma, abbassando quelle a sua "materia".
- In questo senso il corpo è in potenza l'anima.
- Ma esso diviene "corpo" solo entro la prospettiva dell'anima in atto (formulazione meritevole di molta attenzione).
- Questo *contraccolpo reciproco* è ora la questione centrale delle nostre analisi.

▯ In sintesi potremmo dire:

Il DOPPIO è una Wechselwirkung, un'azione reciproca (come si esprime Kant nella terza categoria della relazione).

- Questa azione reciproca concentra in sé ("in actu") la *sinergia* che costituisce l'intreccio delle pratiche.

(Si noti: la sinergia è essa stessa un effetto dell'azione retroflessa della soglia: è questo riflettere all'indietro, per es. il riflettere genealogico, che pone distinzioni in realtà accadute dopo e che le considera come un effetto di sinergia proprio di ciò da cui derivano, in realtà ancora in sé indistinto. Dice l'occhio e la mano in sinergia; ma questo può dirlo solo dopo che occhio e mano si sono distinti. La sinergia dell'origine non è propriamente una sinergia, cioè qualcosa che sarebbe "sinergia in sé": così essa appare dopo la distinzione, ma in quanto mera radice indistinta della distinzione, mera "potenzialità" della distinzione. E' importantissimo tenerlo presente, per non cadere in ingenuità "oggettivistiche" persino nella nostra pretesa pratica genealogica. Ciò che fa davvero la riflessione genealogica è di "verificare" in se stessa, nelle sue distinzioni, la verità di quella sua retroflessione analitica che nomina come "sinergia". Ogni genealogia, infatti, significa se stessa e comprende se stessa, *e null'altro.* Ma il fatto è che non c'è mai altro che questo da significare e da comprendere, cioè che questa è appunto la pratica del significare e del comprendere. Essa può essere semplicemente *agìta*, oppure può essere anche *saputa*: la genealogia non è altro che la pratica di questo "sapere", l'"abito" di questo sapere. E in questo senso è un'"etica" più che una "teoretica".)

3. Il DOPPIO nella scrittura.

▯ Così come non bisogna equivocare sulla "voce", analogamente non dobbiamo equivocare sulla "scrittura".

("La voce", questo "oggetto in sé", non esiste infatti prima della scrittura alfabetica, così come l'"oralità" o qualsiasi altra cosa presa appunto "in sé".)

- Una ricostruzione genealogica della scrittura non deve dunque presupporre il suo oggetto alle origini, chiedersi per es. come debba essere "la scrittura" all'origine, perché all'origine, di certo, non c'è "la scrittura".

(Questo è il principio dell'evoluzione enunciato da Chauncey Wright: cfr. La prima parte de *Gli abiti, le pratiche, i saperi,* cit.)

- Dobbiamo invece immaginare la scrittura come il risultato di una complessa sinergia.

▯ Una prima via può essere quella di riconsiderare la sinergia occhio/mano connessa alle funzioni delle gestualità comunicative.

- In questo senso potremmo parlare di scrittura connessa al corpo in azione.

- Per esempio: indicare (supponiamo la cima di una montagna) è un modo di delimitare oggetti o luoghi nello spazio, idealmente decontestualizzandoli, facendoli risaltare come se fossero posti entro un margine delimitativo.

▯ Una seconda via può riguardare la medesima sinergia connessa però alla manipolazione dell'ambiente circostante o ambiente "naturale".

(Da essa nascono gli oggetti della cosiddetta "cultura materiale").

- Ciò a cominciare dal proprio stesso corpo (cosmesi, vestiario ecc.).

- Qui la mano, guidata dall'occhio, sposta e trasforma le cose e l'ambiente circostante.

- Possiamo allora definire in generale i *manufatti* come specchi e scritture di queste pratiche manipolatorie.

(E' così che la presenza umana si iscrive nel mondo-ambiente "naturale": le selci lavorate, le sepolture ecc.)

- A tutto ciò corrisponde un luogo dell'anima (o un aver luogo dell'anima) che è allevato dalle gestualità creatrici di manufatti.

▯ Una terza via concerne l'intreccio di queste sinergie dell'occhio e della mano con i gesti vocali.

- Gesti, grida e manufatti di ogni natura si intersecano in pratiche connesse a peculiari unità di senso del fare, parte delle quali di uso sociale comunicativo.

(Come sempre procediamo a livello di indicazioni molto generali e astrattivamente complessive.)

- Ciò che soprattutto importa notare è che ai livelli sin qui evocati non si trovano *propriamente* né linguaggio né scrittura (né ciò che chiamiamo, per intenderci, gesti, suoni, tracce o segni). Ci sono unicamente unità di senso di pratiche intrecciate e tra loro sfumate, che nondimeno si rispecchiano "psichicamente" sugli esecutori, allevandone profili di "anima" peculiari.

- A questo livello le pratiche individuano *poli di interesse* (noi diciamo "oggetti").

- Questi poli si connettono in reciproche sinergie o azioni reciproche, cioè rimbalzano tra loro rispecchiandosi e in tal modo continuamente trasformandosi e arricchendosi di sensi nuovi e complessi.

- I nuovi poli complessi si riflettono sui veicoli attivi delle pratiche (ciò che noi chiamiamo i "soggetti"), che vi si conformano, allevandosi nel rispecchiamento e acquisendone ulteriori sensi o "anime". E quindi ulteriori potenzialità di pratiche.

▯ A questo punto è importante osservare che *questo è quello che sempre c'è*, non solo all'"origine", ma anche in seguito, anche all'arrivo, per es. "per noi".

- Anche noi esercitiamo pratiche sinergetiche con i relativi rispecchiamenti, cioè con un rimbalzo sulla figura di soggetti che incarniamo, sicché stiamo preparando, senza accorgercene, nuovi "oggetti" e nuovi "soggetti", che siamo sul punto di diventare, nuovi "corpi" per nuove "anime".

(Ciò che ieri chiamavamo "filosofia", oppure "scienza", "arte", "religione", con le relative pratiche, oggi è mutato ed è in via di mutare; ciò che definiremo, se ancora definiremo, "filosofia" ecc. domani riguarderà oggetti, comportamenti e figure del soggetto che oggi sono in cammino, ma che non siamo ancora in grado di comprendere e di vedere.)

- E questo è propriamente il sapere (la figura del sapere) della nostra soglia che definiamo "genealogica": essa appunto individua nella sinergia delle pratiche l'*essere* di ciò che sempre è, l'essere di ciò che definiamo "reale".

- Soglia invero "auto-bio-grafica", che mostra la sua provenienza dalla filosofia (per es. da Aristotele) e insieme ne modifica la figura.

- E autobiografico è anche ciò che diciamo dell'umanità "primordiale" o "precedente" che stiamo descrivendo e immaginando a grandi linee: essa, beninteso, non ne "sapeva" nulla di ciò che stiamo dicendo, e se già diceva, diceva altro e altrimenti.

(In nessun altro modo, peraltro, procede l'antropologia; salvo che essa non lo sa, e crede ingenuamente di dire la verità dell'uomo "in sé", sicché non sa propriamente quel che dice e la verità, o il senso di verità, di ciò che dice.)

- Infatti il sapere si muove e la verità muta, come osservava Merleau-Ponty; esso assume altre figure. E così muta anche quel che c'è, anime comprese.
- Questo non significa che ciò che diciamo non sia "vero", perché meramente autobiografico. Ciò che diciamo è quel cammino della verità che consente a noi di dire così come diciamo e a intendere retrospettivamente l'altro come parte costitutiva della nostra verità.
- Immaginare un altro tipo di verità (o immaginare che la verità debba essere, per esser vera, di altro tipo, per es. "oggettiva") è solo ingenuità prefilosofica e superstizione.

▯ In sintesi:
- Il mondo della vita procede nelle sue pratiche che, in quanto agìte, si danno a vedere in "oggetti".
- Questi "oggetti" sono come specchi, punti di riflessione delle pratiche, le quali in tal modo producono il DOPPIO di se stesse, in quanto appunto "sapute" (tramite la riflessione o rispecchiamento).
(Naturalmente secondo le figure del sapere che sono loro proprie.)
- Così si educano gli *abiti* costitutivi della comunità; dal che deriva un contraccolpo sugli abiti stessi e sui loro oggetti.
L'ANIMA E' IN CAMMINO.
(Si potrebbe dire: questi significati che stiamo dicendo - l'anima, il cammino ecc. - "saputi" per noi, lì sono piuttosto e propriamente agìti, e insieme riflessi in figure d'anima corrispondenti all'agire, e perciò ovviamente ignare dei significati che stiamo dicendo di loro, per i quali sono necessarie le "nostre" sinergie, le "nostre" pratiche e tutto il cammino che è giunto, di lì, sin qui.)

▯ Col progressivo estendersi e complicarsi del gesto vocale gli abiti riflessi ("saputi") si complicano a loro volta e modificano profondamente via via gli abiti agìti.
- Il gesto vocale emerge in connessione con le sinergie che lo precedono e lo accompagnano.
(Soprattutto bisogna evitare di travestire la pratica del gesto vocale, della oralità "primaria", con la sua traduzione alfabetica a noi familiare.)

- Nel mondo dell'oralità, precedente la scrittura in senso proprio o letterale, la mente, come riflesso e doppio della parola, è allevata dalla parola che dialoga, domanda e risponde, nomina e racconta.

(Ma questo, in realtà, è un livello di pratiche già molto elevato, specificantesi in riti, miti, culti, fiabe e leggende e così via.)

▯ Dicevamo che nella formazione degli abiti che stiamo descrivendo il significato è più agìto che saputo (da coloro appunto che lo abitano).

- Esso è "saputo" solo *per noi*. Un po' come se dicessimo: "Il gatto miagola perché vuole il latte". Questo è però il *mio* sapere, non il sapere del gatto; il quale peraltro, come si vede benissimo ed è confermato dai fatti, proprio questo vuole, incarnando a suo modo quel significato che io dico di lui.

- Ora, come sorge il significato? Affidarlo unicamente o prevalentemente al fenomeno della voce (come si fa in *Gli abiti, le pratiche, i saperi*) è una astrazione (compiuta appunto dalla voce!), una via importante ma non in ultimo sufficiente. Qui però accantoniamo il problema.

▯ Nel complesso di pratiche sin qui evocato dobbiamo ora porre il fenomeno della iscrizione, cioè la raffigurazione scritta (in senso letterale).

-Il che naturalmente dobbiamo immaginare che accada per impercettibili differenze, connesse a mutamenti impercettibili di pratiche, con le sinergie, i riflessi e i rispecchiamenti che ne derivano, essi stessi innescanti nuove differenze (sinergia dei contraccolpi).

▯ Assumiamo come punto di riferimento il fenomeno dell'**orma**, o della traccia.

- Il cacciatore primitivo segue l'orma di un animale impressa sul terreno.

- Ora, l'atto di riconoscere un'orma sul terreno comporta il "rilevarla" dal suo contesto (il terreno) e idealmente trascriverla su una specie di supporto "astratto", o più esattamente potenziale.

- Infatti una porzione di terreno non è più agìta direttamente come componente di una pratica, per es., di deambulazione (il cacciatore sta bene attento, anzi, a non calpestare l'orma, per non cancellarla); e così questa porzione di terreno, che fa idealmente da supporto all'orma, viene "smaterializzata" ("sterrenizzata") e "decontestualizzata" dalla pratica precedente (il deambulare) e immessa invece con un nuovo senso in un'altra pratica (seguire le orme per la caccia).
- In tal modo quella porzione di terreno è *ridotta* a supporto indifferente (dell'orma).

▯ Con questo esempio abbiamo delineato un modello ideale di iscrizione.
- Vediamo per es. che anche i processi di *rilevamento visivo in azione* suscitano, per vie analoghe, quella manipolabilità che plasma l'ambiente circostante e produce utensili.
- Per es. decontestualizzo il ramo dall'albero (non solo l'orma dal terreno) e ne faccio un bastone; oppure decontestualizzo la creta e la uso per fare vasi ecc.
- Sino al grande gesto inaugurale del procurarsi un effettivo supporto di scrittura, il quale allora funziona come replica del mondo, mondo raddoppiato in quanto mondo raffigurato in miniatura.
- Dalle semplici tracce "geometriche" sui ciottoli preistorici, alle figure intaccate sul bastone, o disegnate sulla creta dei vasi, alle raffigurazioni di animali e di uomini sulle pietre e sul fondo delle caverne ecc., dove vediamo per es. mettersi insieme in cammino l'arte della scrittura e l'arte figurativa, che resteranno per molto tempo pratiche congruenti e inscindibili (l'arte cinese degli ideogrammi, ad es., ne ha conservato sino a oggi la traccia).

▯ Ora intrecciamo tutto ciò che abbiamo detto con le pratiche di parola.
- Allora entriamo nel mondo di quelle pratiche che *noi* descriviamo come "storia della scrittura" (propriamente detta), alla luce della nostra soglia che ha da tempo "specializzato" e "isolato" la scrittura.
- Qui vediamo all'opera una complessa sinergia: occhio, mano, orecchio, mente (come loro riflesso e contraccolpo: lo vedremo sempre meglio).
- Ciò che ne deriva è un vero e proprio DOPPIO per incarnazione.

(Forse che l'idea della "incarnazione" poteva sorgere solo in una religione del libro, come è stato definito l'ebraismo?)

- Cioè: il DOPPIO non si riflette ora soltanto come "abito mentale" (esser pronti a risposte "intelligenti" e a significati impliciti direttamente agìti), ma si dà a vedere "materializzato".

(L'"ultrasensibile" del significato "prende corpo".)

▯ Osserviamo bene ciò che accade.

- Quell'oggetto invisibile che è il luogo della parola ("Gìrati", "la rosa" ecc., cioè la visione ultrasensibile del concetto, che noi qui consideriamo e definiamo astrattivamente in sé, mentre il parlante la agisce senza propriamente sapere quel che noi diciamo che fa, ma ciò che fa è appunto frequentare un "oggetto" invisibile, per il fatto che lo nomina a sé e agli altri, ovvero all'"altro generalizzato"), questo gesto invisibile, dunque, nella scrittura viene materializzato e reso visibile *in re*, in una "cosa".

(Nota bene: lo stesso accade al corpo in quanto "animato": allora questa "animazione" si dà a vedere nei gesti, negli sguardi, nelle espressioni, vi prende corpo e insieme differenzia il corpo da sé - ma non produce un DOPPIO separato come nella scrittura.)

- La materializzazione che si rende visibile *in re* procede in questo modo: l'oggetto invisibile (della voce) acquista la materialità del supporto (di scrittura), supporto che così viene "smaterializzato" e "decontestualizzato".

(Nota bene: il medesimo accade con la voce quando diviene significativa: allora il mero suono diviene indifferente, dicemmo, si smaterializza e si spiritualizza, cioè "vale" unicamente come veicolo del significato - ma non produce un DOPPIO separato del significato. Questi due "nota bene" indicano nel contempo le condizioni e le componenti sinergetiche che rendono possibile l'emergere del DOPPIO di scrittura; condizioni indispensabili e tuttavia non sufficienti.)

- Quindi l'oggetto invisibile della voce viene visualizzato nella scrittura tramite la nullificazione della visibilità del supporto (il cacciatore non "vede" il terreno che supporta l'orma altro che come un indistinto fondo; non lo guarda, lo fa scivolare in secondo piano, appunto perché emerga l'orma).

- Si potrebbe dire: quella che era una *eco* interiorizzata della voce (un "riflesso mentale"), quella "eco" ora viene materializzata.

- Quel DOPPIO ideale che la pratica della parola produce e porta con sé (ciò per cui se diciamo "questo" nominiamo nel contempo "il questo" e cioè ogni questo ecc.) viene reso visibile.

- Corrispondentemente viene reso invisibile il supporto: esso "assorbe" l'invisibilità del "concetto", del "significato", e funziona pertanto come "soglia" (luogo ed aver luogo di un Doppio).

MA QUESTO DOPPIO MATERIALIZZATO E "ISCRITTO" FA ORA DA SPECCHIO E PRODUCE A SUA VOLTA PER RIFLESSO UNA MENTE CORRISPONDENTE.

▯ Infatti, materializzandosi, il DOPPIO si stacca dal contesto dell'abito linguistico del saper dire e del voler dire e si ostende separato e autonomo: la CASA, l'ALBERO ecc.

- La ripetuta nominazione agìta di queste "cose", sinora appunto più agìta che saputa, si rende visibile e identificabile come tale, perché compare trascritta, acquistando un senso "materiale" di unità: l'unità della "casa", dell'"albero", l'identità generica e generale, *propriamente* il "concetto" (letteralmente ciò che può essere unicamente concepito tramite il riflesso "materiale" della scrittura).

- Sicché solo ora il mondo si articola in cose e *segni* di cose propriamente detti.

- Solo ora può emergere la differenza tra la cosa e il segno della cosa (non ancora invece a livello della pura voce agìta in sinergia con i contesti di vita e d'azione).

- Segni sono infatti quelle cose decontestualizzate e smaterializzate (non valevoli per se stesse, cioè così come compaiono in altre pratiche) che rimandano ad altre cose.

(S'intende che questa relazione tra cose e segni di cose è simultanea e complementare: ci sono "cose" per differenza dai loro segni e ci sono segni per differenza dalle cose che significano, i due poli si implicano a vicenda.)

- Per esempio: il terreno smaterializzato e decontestualizzato non è più terreno, ma segno dell'orma dell'animale; la parete non è più parete ma segno dell'animale disegnato; l'inchiostro non è più inchiostro ma orlo visibile della parola 'animale'.

Due osservazioni.

PRIMA OSSERVAZIONE. Solo procedendo in questo modo perveniamo a comprendere il significato (il significato del

"significato", *The meaning of meaning,* diceva il titolo di un celebre libro).

(Se lo cerchiamo nel linguaggio o nella "mente", ve lo troviamo già realizzato e operante, quindi né possiamo porre il problema delle radici del significato, né possiamo "definirlo" dall'esterno - o, come dicevamo a suo tempo, derivarlo dall'esterno. Wittgenstein, infatti, che non ha la minima idea di dove e come tematizzarne le radici, mostra peraltro, nel modo più acuto e stringente, che esse *non* si trovano né nel linguaggio, né nella cosiddetta "mente". Non per questo procede in maniera empirica, o in modo gregario rispetto alle scienze empiriche, del linguaggio e della mente, proprio perché Wittgenstein sa porre la domanda in modo autentico, cioè da vero filosofo. Ciò ci conforta vieppiù nella nostra scelta di *non* occuparci qui della cosiddetta "filosofia della mente" delle scuole anglosassoni o d'oltre Oceano. Si veda in proposito l'ultimo libro, recentemente tradotto, di H.Putnam, *Rinnovare la filosofia,* Garzanti, 1998: chi lo desideri può leggerlo e trarre da solo le sue conclusioni in relazione al cammino qui seguito.)

- Il significato è contemporaneamente in cammino nella pratica della voce e nella pratica della scrittura, nonché nelle loro complesse sinergie.
- Il punto essenziale è che proprio la scrittura concorre alla articolazione della voce.
- Infatti le parole e le varie parti del discorso non emergono di colpo, ma si costruiscono in connessione con pratiche di vita e di scrittura che, nel rispecchiamento che ne deriva, operano delimitazioni, precisazioni, identificazioni (si pensi, come esempio molto semplice e ingenuo, all'articolarsi del pronome personale in connessione col gesto dell'indicare: "Tu!"; Chi, io?" ecc.; potrebbe farlo un cane? Il quale nondimeno "punta" le cose con il muso, ecc.).

SECONDA OSSERVAZIONE. Il movimento del significato coincide con il movimento di ciò che Peirce chiamava l'Interpretante (cioè col movimento della soglia a partire dalla quale il significato dei segni, verbali e scritti, viene inteso e incarnato nella risposta).

- Un abito di risposta produce infatti cose-specchi che si riflettono sull'abito medesimo: esso si vede ora raffigurato nella "cosa" e già per questo fatto l'Interpretante muta, in quanto esso, rispecchiandosi e riflettendosi, anche "si sa".

(Un cammino del genere compie la coscienza nel suo "sollevarsi al sapere" entro la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.)

- E' vero, come dice Peirce, che per interpretare bisogna avere già interpretato, ma la figura che ha già interpretato non è mai la stessa della figura che ora interpreta (avendo interpretato), poiché l'Interpretante che ora interpreta mette in campo, nel contempo, le *sue* sinergie (le sue "forme di vita", diceva Wittgenstein).

- Quindi il "rinvio infinito" (delle interpretazioni) è insieme, ogni volta, un a priori originario che apre nuove interpretazioni.

("Porta Romana" è "Porta Romana" per me e per voi, in base all'aver già interpretato nostro e di chi ci ha preceduti; però io interpreto alla luce di ricordi e pratiche di vita che voi, così più giovani, non potete avere, e voi interpretate in base a pratiche di vita che io, così più vecchio, non posso conoscere. Quindi la stessa cosa e la stessa espressione ci accomunano e insieme ci dividono, hanno per noi sensi differenti. Ma il medesimo accade se io dico: "L'io trascendentale di Fichte": ho voglia a pretenderne da voi un'adeguata conoscenza e comprensione; essa si inserirà nondimeno in contesti che a me non è dato prevedere; solo così peraltro essa continua il suo cammino nella esperienza della sua verità.)

- Facciamo un altro esempio: una pratica produce segni o tracce visibili; queste tracce rendono in particolare visibili alcune parti di quella pratica sinergeticamente confuse in essa. Allora le tracce isolano in tal modo i suoni della voce che accompagnano la pratica, e così divengono segni dei suoni della voce (segni dotati di un significato che ha in sé l'abito di risposta che li interpreta e li intende, che dà loro "riempimento", come direbbe Husserl).

(Infatti è difficile, per non dire impossibile, immaginare che il significato possa essere inteso come significato prima di essere trascritto dal corpo in azione entro una pratica a un supporto convenientemente decontestualizzato ed estraniato dalla pratica stessa. Solo a questo punto il significato, oltre che agìto, sarà saputo, perché visto di riflesso, rispecchiato sul supporto. Quindi la scrittura, nelle sue varie forme, per es. a partire dal disegno, sembra essere un MEDIO indispensabile anche per l'evoluzione del linguaggio.)

- Supponiamo che la cenere emerga all'attenzione come traccia del fuoco entro pratiche di vita determinate (per es.

accendere fuochi nella notte davanti alle caverne per tenere lontani gli animali feroci). Allora la visione della cenere diviene, per il nuovo venuto, un segnale: ci sono fiere nella notte. Il suono 'cenere' (o chi per lui) comincia già così a decontestualizzarsi dai normali contesti d'uso. Ma se poi disegno della cenere allo scopo di avvertire i compagni, allora il segno scritto risucchia in sé il suono della voce, lo isola e lo esibisce. Diviene così un segno per un significato (cioè propriamente un segno). Cammina e cammina, arriveremo a dire: "Non è il caso di cospargerci il capo di cenere", oppure: "Il nostro amore è diventato cenere", e simili. In ogni passaggio, qui molto semplicisticamente descritto, si verificano livelli mentali corrispondenti, cioè abbiamo un riflesso nella mente o *come mente* (è difficile immaginare che un uomo dei Balzi Rossi in Liguria, cioè del tempo di quelle caverne preistoriche, possa dire alla compagna: "Il nostro amore è diventato cenere...". Non escluderei però che soffrisse di malinconiche gelosie inespresse).

▯ In generale allora si può dire: la scrittura è un rimbalzo e uno specchio della voce; voce che "trascrive", modificandola profondamente in ogni trascrizione.

- Poiché educa a vedere e a sapere "segni" (cioè raddoppi di mondo), conseguentemente alleva una mente che interiorizza di riflesso i significati come tali, cioè una mente propriamente detta che si distanzia dal mondo (dove la mente non è altro che questa interiorizzazione del riflesso).
- Una mente, pertanto, ignota all'animale, del quale si deve dire, non tanto che non parla, ma, più pregnantemente, che non scrive (e *quindi* non parla, al modo almeno di colui che scrive).

▯ Naturalmente c'è scrittura e scrittura.

- Dapprima (nella forma dei disegni preistorici o, molto più avanti, nella forma dei pittogrammi) la scrittura sembra seguire più l'occhio che l'orecchio (il che è naturale, data la sua costitutiva visibilità).

(Ma si consideri che la scrittura educa a sua volta l'occhio, gli insegna a vedere il mondo secondo schemi e prospettive peculiari. Tutta la cosiddetta storia dell'arte plastica e figurativa è un fattore potente e irrinunciabile per comprendere la formazione delle nostre "anime". Per es. nessun uomo "vide" il nudo del corpo umano prima della grande rivoluzione

figurativa di Leonardo e di Michelangelo. Da loro nasce un nuovo "vissuto" corporeo.)

□ Potremmo, a titolo di mero esempio, enfatizzare tre grandi soglie nella evoluzione della scrittura.

1. Un raffigurare originario che collabora alla sinergia di suono-gesto-visione. Ed è qui che è da ravvisarsi la radice stessa del linguaggio, la nascita, per così dire, dei suoi "mattoni costitutivi".

- Secondo le tesi di Alfred Kallir (*Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, Spirali, Milano 1994), già altre volte citate nei nostri corsi, i primi "engrammi" a noi noti, come la linea, il circolo, l'angolo, la curva ecc., sono riproduzioni "mimiche" di gesti corporei. Per es. la forma della C come riproduzione della bocca che pronuncia suoni gutturali: segno esperito nella sua doppia valenza visiva e acustica - Kallir parla di segni "bisferici" - ancora non distinte; il segno scritto, acquistando valore comunicativo, assimila a sé tutte le cose curve, sia arricchendo la psicologia linguistica dell'uomo preistorico, cioè il suo vocabolario di parole inglobanti la C, sia articolando la lingua parlata alla luce della sua espressione grafica, e così via.)

- **In tal modo la mente, riflessa dai suoi engrammi, cammina assieme ai segni della scrittura e della voce, vissuti in sinergia ancora indistinta.**

2. Dopo essere sorti insieme ed essersi intrecciati in peculiari sinergie connesse a pratiche di vita e di espressione, linguaggio e scrittura tendono ad allontanarsi e a procedere in maniere parallele ma indipendenti.

- Ciò accade principalmente per l'imporsi della scrittura come forma comunicativa "a distanza" ("distaccata" dalla oralità).

- Entriamo nell'area dei pittogrammi: disegni che hanno uno scopo eminentemente comunicativo (come l'esempio, utilizzato in altro corso, della tavoletta sulla quale è disegnato un uomo in una barca e accanto tre lune, il cui messaggio può essere così tradotto: "Sono partito con la barca e tornerò fra tre notti").

- Questi segni allevano, naturalmente, un ulteriore tipo di mente riflessa corrispondente (mente capace di "leggere" i pittogrammi e quindi anche di "pensare" per pittogrammi).

3. Scrittura e linguaggio si ricongiungono via via nello sforzo di trasmettere, non significati tramite disegni, ma direttamente i suoni stessi della voce.

- Culmine di questa via è l'alfabeto greco e romano: pura trascrizione di suoni vocali totalmente decontestualizzati e

astratti (resi astratti appunto dalla pratica alfabetica. E' perché siamo catturati dalla "mentalità" alfabetica che, poco sopra, parlavamo di "suoni gutturali". Questi in realtà non esistono in sé, né l'uomo primitivo può averne la benché minima nozione, sino a che appunto non "classifichiamo" i suoni attraverso l'alfabeto. Analogamente, già osservammo, non esistono le note musicali prima che esse vengano scritte nel pentagramma. Per tutto ciò cfr. *Etica della scrittura*, cit.)

- Il passaggio dalla oralità alla scrittura alfabetica alleva la "mente logica" e ci rende soggetti capaci di filosofia, di storia, di scienza e infine di genealogia. E' questa "mente" che parla qui, che generalizza tre grandi soglie della scrittura ecc.

ORA POSSEDIAMO TUTTI GLI ELEMENTI ESSENZIALI PER AFFRONTARE LE *CONCLUSIONI* DEL NOSTRO CAMMINO.

(Necessariamente sintetiche anche per ragioni di tempo. Ciò che diremo ricapitola idealmente le tappe del corso, le sue domande, i suoi problemi, i riferimenti, le articolazioni e i paradossi. Gli studenti sono invitati a rendere esplicite per loro stessi le allusioni implicite, con un lavoro di ricostruzione che sarà concettualmente prezioso e che non è un male lasciare alla loro riflessione e iniziativa.)

▯ La domanda che ha guidato il corso ("la mente e il corpo") ha essenzialmente posto a tema una *relazione*.

(In certo modo la relazione di tutte le relazioni, poiché in essa si compendiano altri possibili percorsi, per es. concernenti il rapporto tra l'uomo e il divino, oppure lo spirito e la natura, il mondo inorganico e il mondo organico, il pensiero e la cosa materiale ecc.)

▯ In sede di conclusione assumiamo come guida due preventive risposte al problema posto dalla relazione mente/corpo (la loro formulazione aprirà la via alle conclusioni stesse).

PRIMA RISPOSTA:

La mente (l'anima) è il supporto del corpo (ma anche viceversa).

SECONDA RISPOSTA:

La mente è un effetto di rispecchiamento del corpo (ma anche viceversa).

- Queste risposte mirano a produrre anzitutto un duplice effetto

Esigono di essere pensate insieme (sebbene sia inevitabile esprimerle separatamente, cioè in modo analitico, poiché la parola può dire solo in successione, come osservava De Saussure).

Assumono bensì una veste "definitoria" (la mente è questo, il corpo è quello), *ma subito la problematizzano e la rifiutano* (col dire: "ma anche viceversa", il che nega la separazione tradizionale mente/corpo), *mostrando in atto che il procedere genealogico ha "trapassato" il domandare socratico.*

 Procediamo consapevoli di dover dipanare una complessa matassa, preda di molto antichi pregiudizi e abitudini mentali. Esaminiamo dunque la prima risposta sopra indicata.

La domanda guida è: Cosa intendiamo per "supporto"?

 Per supporto intendiamo la soglia o il luogo ideale della riflessione (del rispecchiamento).

(In Freud ciò prendeva la forma della piega, della increspatura, dello scarto, della vescichetta, in quanto "movimento" dell'inorganico e ritorno al medesimo.)

- L'espressione 'supporto' allude palesemente alla *metafora* della scrittura o della iscrizione.

(Le immagini di Freud sono solo un *modo* di tale metafora, il modo della scrittura di Freud o, più in generale, della psicoanalisi.)

- Ma affinché la metafora sia efficace e opportuna, bisogna intendersi bene, e non invece fraintendersi (come è facilissimo che accada).

 Del supporto dobbiamo infatti parlare in tre modi:

A). In quanto il supporto è essenzialmente il DOPPIO (luogo o soglia in cui il DOPPIO si pro-duce).

Quindi il supporto è il DUE originario.

"Originario" vuol dire che non ha l'UNO prima di sé, cioè che non è l'immagine empirica o la replica di qualcosa di preesistente.

(Le ""cose", in altri termini, accadono unitamente all'accadere del supporto, cioè accadono come "sue" iscrizioni. Anche dire e

pensare le cose "in se stesse" è un modo di iscrizione, per es. metafisico o scientifico.)

B). In quanto il supporto è l'evento di un luogo o di una soglia di riflessione, cioè è evento della scissione e del raddoppio, esso è anche UNO, nel senso che è, sempre, EVENTO DEL DUE.

(Si ricordi il mito di Dioniso fanciullo, che ha fornito l'esordio della seconda parte del corso, intitolata "lo specchio".)

Bisogna anzi dire: Non c'è mai altro che evento del DUE, cioè l'UNO in figura scissa.

(Non c'è mai altro che il frammento dello specchio. Lo specchio accade nel suo frammentarsi, non esiste prima né mai come "unità dello specchio", cioè unità in sé di una "cosa".)

C). In quanto il supporto mostra la scissione avvenuta, cioè la sua natura di DUE originario, allora ciò che esso mostra è una figura, un DUE "trascritto", ed è appunto questa figura che appare, *non* il supporto (che è mero luogo di una soglia, separazione originaria).

Ovvero: questa figura è il supporto in figura di TRE.

(Nota bene: nel DUE è iscritta la *kìnesis* di una reciprocità di effetti che esplode in contemporanea. Accadendo, il DUE proietta indietro l'UNO (cioè si vede come originato da un'origine) e avanti il TRE, di cui diremo. Ora, questa *kìnesis* non puoi arrestarla né scriverla - è il problema di Zenone - perché contiene appunto il segreto della scrittura. Ogni tentativo di scriverla precipita nel TRE, cioè si dà a vedere come già accaduto, e assume la forma immobile del "significato". Il segreto della scrittura è poi il segreto stesso della prassi, cioè della esperienza, così come è il segreto dell'immagine. Per es. il mito dell'origine, assumendo la figura del mito di Dioniso fanciullo, mostra in realtà la figura già rispecchiata e consolidata del Titano, dell'anima titanica.)

Il TRE, dunque, è il *significato che emerge dal supporto* (che si "stacca" dal supporto", che vi si "staglia"), sicché è solo a partire dal significato che il supporto si mostra, si dà in figura, funzionando appunto come DUE, cioè come segno di qualcos'altro (dell'origine).

Stando nel significato, cioè oltre la soglia (come sempre siamo nel momento della riflessione), sia la soglia (il DUE), sia l'evento della soglia (l'UNO) si rendono visibili alla riflessione e si mostrano.

(Stando nel significato "titanico", cioè raccontando il mito di Dioniso fanciullo e dello specchio, gli uomini comprendono le scissioni drammatiche della vita come *segno* della frattura dell'UNO originario, del senso dionisiaco della natura.)

E si noti che proprio questa visione, riflettendosi, rende possibile una nuova azione del DUE, cioè una nuova soglia "evenemenziale" del DOPPIO (ora gli uomini sacrificano a Dioniso, per ottenere il perdono e la redenzione del "peccato" titanico, e così via.)

COROLLARIO:

- L'UNO non è nell'esperienza, perché è l'evento della esperienza, l'accadere della soglia e della scissione "segnica";cioè l'evento del DUE, o del DOPPIO in figura.

(Chi sogna di coincidere con l'UNO, in questa o in altra supposta "vita", chi immagina di diventare "pura anima", sogna e immagina il nulla del suo esserci, cioè il niente del tutto, l'UNO che non c'è (mai) stato. Anche il sogno, peraltro, è un DUE, cioè una figura dell'UNO, e non mai l'UNO. Rimpiangere l'UNO è rimpiangere un fantasma della mente o una pura inesistenza; la quale è a sua volta un fantasma: noi *siamo* "eternamente" il frammento dello specchio, con tutte le sue figure.)

- Il DUE è l'esperienza che accade, con la sua *kìnesis*, cioè con la sua costitutiva *distanza* e *mancanza* (il DUE infatti è il segno che rinvia ad altro da sé, ciò da cui è scisso; in altri corsi dicevamo: il due è un *symbolon*).

- Il TRE è l'*esperienza configurata*: ciò che rende consapevoli dell'essere accaduta la soglia e del suo averla oltrepassata. Questa "riflessione", o "specchio dell'evento", segna la soglia, cioè le assegna la sua figura e la significa.

(Questo è il punto più importante e delicato da intendere).

<u>DETTOALTRIMENTI:</u>

- Nel "sapere" riflesso o rispecchiato (cioè più in generale nell'"oggetto" che si rende visibile) siamo sempre nel TRE.

- Nel fare siamo sempre nel DUE.

- Nell'UNO propriamente non siamo mai, perché l'UNO non è che l'evento del fare (l'accadere della soglia) che si traduce in un sapere (di aver fatto, di aver fatto l'accaduto). E così siamo sempre nel circolo dei tre.

- Ma questo sapere di aver fatto si traduce a sua volta in un nuovo fare: questo è il punto che esige ulteriori chiarimenti.

□ Diciamo così: mostrandosi *in figura* (cioè come TRE, come *significato*), il supporto riflette l'azione, la "sua" azione (ciò a cui "ha dato luogo").

(Qui entra in particolare la sinergia, come vedremo.)

- Ciò significa che l'azione (che ha prodotto il TRE) ora "si e-duca" (si trae fuori) vedendosi: si "trae fuori" dal suo fare, rendendosi capace ("capacitandosi") di una nuova azione, cioè di un nuovo UNO come evento del DUE.

- La *kìnesis* di cui parliamo è questa continua oscillazione tra fare e sapere.

(Si ricordi la vescichetta. Ma si ricordi anche Hegel: cfr. la conclusione della I parte di *Teoria e pratica del foglio-mondo*, cit.)

□ Torniamo allora al supporto.

- Il supporto è il luogo, e insieme la condizione, della visibilità del fare: il tradursi del fare in figura (in significato, in oggetto - del fare).

(Per es. il terreno è il luogo, la soglia e la condizione del manifestarsi dell'orma.)

- Il fare comporta sempre una *sinergia*.

(Per la visibilità dell'orma si richiede, ad es., la sinergia dell'occhio, dell'olfatto, dell'udito, del movimento locale, dello stimolo della fame, del gusto, della propensione alla caccia ecc.)

- La sinergia dà luogo a un fare riflesso nella figura di quel fare ora saputo, cioè ravvisato, il quale genera un nuovo fare sapiente.

(Attraverso il supporto del terreno scorgo l'orma e la seguo; il che in seguito genera un fare motivato da questo sapere. Per es. vado in cerca di orme e di certe orme.)

Ma allora il supporto non è soltanto ciò che appare come supporto.

(Per es. il terreno come supporto dell'orma.)

- Questo supporto è il supporto "empirico" (il "terreno come luogo di orme"), ovvero è il supporto, preso però nella figura del TRE, cioè come significato (il significato "terreno").

□ Esemplifichiamo con Ivan Illich, *Nella vigna del testo* (vedi questo esempio svolto analiticamente in *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.):

- E' l'introduzione della carta dalla Cina che rende possibile un nuovo supporto di scrittura (rispetto alle pesanti

pergamene) e così alla lunga la nascita del libro (con tutto ciò che ne consegue per i nostri saperi e per le nostre "anime").

- Ma il libro non è affatto una meccanica conseguenza della presenza della carta.

(Illich poi parla più esattamente del "testo", dove varie innovazioni e invenzioni si uniscono e si innescano a vicenda).

- Infatti i cinesi non trassero dall'uso della carta nessuna conseguenza simile alle nostre, per es. perché non possedevano l'alfabeto.

Il vero, o il più profondo, supporto è allora l'evento di una complessa *sinergia*, in forza della quale la carta appare idonea alla funzione di supporto empirico di scrittura.

Il supporto va inteso pertanto come una *sinergia invisibile.*

▯ Ma noi dicemmo a suo tempo che l'invisibile è l'evento del visibile, cioè dello specchio.

(L'invisibile non è un'altra "cosa" però non visibile, ma è il rispecchiarsi stesso dell'invisibile nel visibile, la soglia del visibile, il suo accadere: così come ciò che "anima" un corpo, ciò che determina la sua *kìnesis,* è una soglia invisibile che di continuo si dà a vedere nel corpo, che di continuo si "traduce" nel visibile corporeo o nel corpo visto come è visto.)

- Ora, è in questo movimento del rispecchiarsi e del riflettersi che si illumina ciò a cui appigliarsi per appoggiarvi la prassi, per "oggettivarla" e così transitare la soglia.

(E' una sinergia invisibile di fattori che rende la carta visibile come supporto per iscrivervi il testo.)

▯ In quanto ha la natura dell'UNO e del DUE, il supporto è il transito invisibile verso il supporto empirico, cioè il supporto nella figura del TRE, che è così un "modo" del suo evento.

- Per es. solo nel Rinascimento (con Leonardo e poi Michelangelo) prende corpo e figura l'imitazione "naturalistica" del corpo umano.

(Prima il figurare pittorico non riguardava questa "imitazione", così come non si aveva occhio per la prospettiva ecc. La pratica del dipingere abitava altre soglie, cioè altri sensi e prospettive.)

- Leonardo e Michelangelo si mettono a sezionare di nascosto cadaveri per impadronirsi del nudo. Lo stesso fa Cartesio, sfidando le leggi religiose e civili del tempo, per ricostruire la "macchina" del corpo.

- Da queste pratiche derivano innumerevoli conseguenze, per es. "disciplinari": è in forza di esse che ancora oggi abbiamo nelle Accademie di Belle Arti la classe di nudo e l'Istituto di Anatomia nelle Facoltà mediche. In tali luoghi alleviamo pittori e medici con le loro "anime moderne" ecc.

- Questo processo ora esemplificato produce una nuova immagine, esteriore *e quindi* interiore, dell'uomo, un nuovo modo di essere e di sapersi uomini, una nuova idea e verità dell'umano.

▯ E' evidente che l'analisi dei supporti empirici è importante e anzi indispensabile per l'esercizio della genealogia.

(Gli esempi migliori li leggiamo in Michel Foucault, nella sua "archeologia del sapere", che però resta a livello empirico e non è in grado di problematizzarsi e di chiarirsi filosoficamente a livello appunto di genealogia.)

- L'esercizio della genealogia mostra la *relatività condizionata* delle figure del fare e del sapere, nonché dei suoi, sempre provvisori, oggetti (significati) e soggetti.

- Compresa quindi la relatività di ciò che chiamiamo 'mente', 'anima', 'corpo' (il cui senso muta in base al supporto).

- Inoltre l'esercizio della genealogia fa intuire il movimento ultimo ed essenziale del supporto vero e proprio: esso in ultimo si "produce" nel mutamento di sguardo del soggetto, o Interpretante, cioè nella nuova "visione" e nella nuova figura di 'mente' che ne deriva.

▯ Il supporto vero e proprio è da un lato una *kìnesis*, e perciò qualcosa di non oggettivabile.

Ma d'altro lato è anche il suo significato riflesso (in un supporto empirico), dove il significato riflesso è poi destinato a venir meno, a "transitare" verso nuovi supporti.

(In termini aristotelici: il supporto vero e proprio è una *kìnesis* come passaggio dalla potenza all'atto; nel passaggio la *kìnesis* si trascrive nell'*aisthesis*, diviene *kìnesis* trascritta.)

- E d'altra parte il supporto vero e proprio bisogna portarlo al significato: non si deve e nemmeno si può

evitarlo; poi bisogna "tollerare" che nel significato si volatilizzi.

(Tollerarlo sia in senso psicologico, sia come figura del sapere equivalente ad assumere una nuova figura di soggetto, di Interpretante, resa possibile dalla genealogia: un soggetto in grado di "sopportare" la *kinesis* del sapere; ciò equivale a portare il sapere al livello delle figure del fare che ci caratterizzano - che segnano le nostre mancanze e distanze - e che ci assegnano ai nostri supporti, figure di quei supporti, soggette a quei supporti.)

▯ Anche la filosofia è un luogo evenemenziale di supporti (compresa la nostra genealogia).

- Non bisogna lasciarsi ingannare dalla sua, peraltro costitutiva, pretesa di pervenire a un significato totalizzante e assoluto.
- Proprio in questa pretesa (che è la modalità specifica della sua pratica) ha insieme la sua contingenza finita (mostra di essere a sua volta un frammento dello specchio).
- Il che naturalmente vale anche per questa affermazione e per ogni giudizio genealogico.

▯ In particolare: le figure del sapere filosofico (e le corrispettive "menti" filosofiche) accadono in sempre nuove sinergie (di pratiche), producendo continue contaminazioni e, attraverso di esse, una relativa continuità interpretata.

- La figura empirica del supporto muta natura (voci, linguaggi, figure logiche e retoriche, materiali di scrittura, regole istituzionali, norme morali, costumi e abiti di vita, articolazioni disciplinari, luoghi educativi ecc.).

(E ciò vale anche per noi; per es. potremmo dire che, per molte ragioni, l'università, così come è ora organizzata e viene modificandosi, comincia a starci stretta, non è più davvero idonea all'esercizio della filosofia teoretica.)

- Il risultato delle pratiche del sapere filosofico è quello di generare figure riflesse dell'anima (l'*animus philosophicus*) che interagiscono con altre figure del sapere e del fare (determinando nuove sinergie, e così di seguito).

(E naturalmente nel fare queste riflessioni perseguiamo ancora e ostinatamente il *nostro* "progetto" universale filosofico, ma entro una sinergia che ne ha ravvisato il carattere finito, il carattere "etico" piuttosto che "teoretico".)

▯ Ora forse siamo in grado di comprendere:
L'ANIMA E' IL SUPPORTO DEL CORPO.
- La *kìnesis* invisibile che "informa" l'azione sinergetica produce il luogo che rende manifesti e visibili i corpi nella loro distanza (nella loro *aisthesis*), come *quei* corpi (quelle scritture) volta per volta evidenti nel loro essere "sensibili" alle loro distanze costitutive (e perciò in movimento entro di esse).
IL CORPO E' IL SUPPORTO DELL'ANIMA.
- Poiché, rendendosi visibile, il corpo fa da specchio alla *kìnesis* invisibile dell'agente, spostandolo oltre la soglia dell'azione agìta nella figura dell'azione saputa (rispecchiata, riflessa), cioè riflessa nel suo significato. Il che produce un nuovo agente, una nuova *kìnesis* invisibile con una nuova potenziale anima.
L'ANIMA E' COSI' L'INCROCIO TRA LA VISIONE E LO SPECCHIO.
(Tra la visione dell'oggetto iscritto e "incorporato" e il suo riflesso saputo.)

▯ Veniamo ora alla seconda risposta ("La mente è un effetto di rispecchiamento del corpo; e anche viceversa"): qui si compie finalmente la nostra genealogia della mente o storia naturale dell'anima.
- Ciò che in sostanza stiamo dicendo è che è l'azione a specchio che genera la mente.
- Azione che è una sinergia tra *kìnesis* e *aisthesis*.

▯ La *kìnesis* di cui parliamo (si ricordi Aristotele) è il movimento della forma in atto, non il "puro" movimento locale degli atomi di Democrito o dei corpi celesti di Galileo.
(Il "puro" movimento è un effetto per differenza del movimento del significato o della forma. Per millenni la realtà e la natura come effetto e causa di "puri movimenti locali" fu un pensiero inconcepibile per l'uomo. Fu una lunga vicenda di sinergie quella che condusse l'uomo moderno a concepire l'universo come frutto di puri e accidentali movimenti locali, nella quale vicenda la scrittura matematica giocò forse un ruolo di rilievo. In ogni caso, sia la visione "finalistica" della natura, sia la sua visione "meccanicistica" sono trascrizioni "umane", capitoli della appropriazione umana della "natura".)

▯ La *kìnesis* originaria cui ci riferiamo è dunque una *kìnesis* "orientata": essa *sente*.

- E' il "sentire", infatti e come sappiamo, che comporta la differenza e la distanza.

- Ma che significa "sentire"? Per es. una cosa mostra di sentire ritraendosi e protraendosi; cioè agendo a distanza (ovvero: facendo accadere la distanza in quanto agisce, è in azione, incarna una *kìnesis*).

(Di qui lo sconcerto che ancora ci prende di fronte alle porte automatiche, mosse da una fotocellula: senza nostro concorso, si aprono al nostro avvicinarci, il che le fa apparire "animate"; s'intende che poi ci facciamo l'abitudine e tutto torna "normale".)

▯ Più propriamente l'*aisthesis* ha la natura della reazione, non della semplice azione.

E' la reazione, anzi, che rende visibile l'azione.

- L'azione, insomma, è determinabile solo in termini di RISPOSTA.

(Si ricordi ciò che si disse a proposito di Peirce: è il consolidarsi di un abito di risposta l'origine del significato. Cfr. La percezione visiva e la formazione di un "abito visivo".)

- Infatti ha significato solo ciò che determina un abito di risposta. La nona sinfonia di Beethoven non ha significato per le formiche; la pioggia invece sì.

- E d'altra parte, c'è azione e movimento solo in termini di reazione. Il sole si muove per chi ha gli occhi. La terra si muove per chi ha una mente razionale moderna. Che poi sole e terra si muovano in sé, è a sua volta un'opinione razionale dell'"oggettivismo" scientifico.

▯ Da tutto ciò deriva: E' PROPRIO LA REAZIONE DELL'AISTHESIS LA KINESIS ORIGINARIA!

- L'*aisthesis* infatti fa accadere la distanza (cioè la relazione qui/là già variamente indagata).

- In altri termini: dove retrocedere per fuggire, dove inoltrarsi per raggiungere.

- In tal modo la *kìnesis* originaria delimita il *luogo* (la *chora*) come luogo originario.

▯ Ora, il "luogo originario" (cioè l'"aver luogo" della *kìnesis*) è proprio il supporto originario di cui prima parlammo.

- Ora vedremo la duplice natura del luogo originario, ossia la sua "indifferente" natura corporea e mentale.

▯ Retrocedendo e procedendo il corpo "si alloga" (si spazializza).
- Non posso però fuggire nascondendomi "dentro" il mio corpo, sicché il corpo compare dapprima come una soglia invalicabile.
- Il corpo compare qui come "originariamente esposto".
Ne consegue:
1. Il corpo prende proprio per ciò l'aspetto del supporto originario: supporto di tutti i supporti per la registrazione degli eventi.
(E' l'intuizione che muove la "fenomenologia della percezione" in Merleau-Ponty.)
2. Reciprocamente, come non posso "sfuggire agli eventi dentro il mio corpo", così non posso mai assimilare completamente il là (anche l'aria, anche il cibo vanno evacuati).
Soglia invalicabile, il corpo sembra testimoniare per una natura materiale originaria, precedente la scissione "titanica" della vita.
(Si può osservare: se l'evento è in sé il *vacuum*, esso è tuttavia sempre evento del *pieno, vacuum* riempito, cioè evento di qualcosa.)

▯ Tutto questo però è vero dal punto di vista dei corpi "naturali", caratterizzati dal movimento locale.
- Se invece guardiamo la cosa dal punto di vista della mente o dell'anima, cioè dal punto di vista del movimento del significato, allora lo "sfuggire nel proprio corpo" acquista un altro senso, perché la mente è proprio ciò che si interna nel corpo (sfuggendo a una vista esterna) e che, così facendo, conferisce però al corpo ulteriori capacità: per es. parlare, pensare, immaginare ecc..
(In quanto prodotti del "pensiero", non a caso la fisica e la biologia contemporanee pervengono a una sorta di disintegrazione totale dei "corpi").
Il che, come corollario, comporta questo pensiero:
Siamo destinati a "traslocare" sempre più dai nostri corpi ("naturali").
(Si potrebbe dire: avventura del prossimo Millennio; ma in fondo già a suo modo accaduta con la voce - il corpo si è traslocato a livello dell'altro generalizzato" - e con la scrittura della voce - il corpo è traslocato sul supporto cartaceo ecc. Potremmo chiederci che accadrà con i supporti elettronici: argomento da affrontare per le sue "condizioni" pensabili

filosoficamente e non con ingenuità empiriche e fantascientifiche.)

Vediamo però di capire meglio.

▯ Abbiamo detto che l'*aisthesis* (la radice dell'anima) ha la natura della reazione.

REAZIONE: proiettare un "fuori" per ritrarsi "dentro" (così dobbiamo pensare la "reazione").

(Si potrebbe dire che è esattamente il contrario di come pensa Freud la "proiezione", cioè è la sua condizione di possibilità filosoficamente pensata.)

- Reagire significa avvertire l'accadere dell'evento, obiettivarlo cioè nella azione che in termini di risposta si impone: avverto il *vacuum* della distanza e il mio doverci far fronte, corrispondendovi rispondendo, "reagendo".

- Nella razione allora compare un "fuori" dal quale "distanziarsi", e ciò nella duplice accezione:

sfuggirlo

afferrarlo

(Distanziarsi è far accadere l'altro nella distanza. Altro e distanza infatti coincidono.)

▯ Qualcosa allora "si stacca" riflettendosi indietro (nota bene: i due momenti sono uno: si riflette staccandosi, si stacca riflettendosi).

ED E' COSI' CHE VEDIAMO COMPARIRE IL CORPO,

CIOE' IL TRACCIARSI DELLA SUA DIFFERENZA NELLA MENTE.

- Reagendo (corrispondendo all'aprirsi della distanza), *mi svincolo dalla situazione del corpo.*

(Si pensi all'esempio dello scimpanzé che salta.)

- *Allora* "vedo" (percepisco) il corpo, *esposto* alla scrittura dell'evento, *suo supporto empirico.*

- L'effetto di questo stacco è appunto la differenza tra corpo e mente:

Corpo = qui o là. Mente = non qui né là.

- ORA, COME SI VEDE, E' L'ANIMA IL SUPPORTO INVISIBILE IN CUI SI ISCRIVE IL CORPO!

(Tutto ciò che c'è, è pertanto segno dell'evento; ogni "corpo" è segno dell'evento della distanza proiettata e riflessa nella mente, dove la mente è appunto questa *kìnesis* del proiettare nel riflettere e del riflettere nel proiettare: *kinesis* dell'*aisthesis.*)

□ In un certo senso (si potrebbe dire) io mi stacco da me (senza ancora essere né un io né un me) e mi ritorno indietro come "io" (staccato).

- Non si deve, infatti, concepire l'*aisthesis* come un soggetto, un *subjectum*, che ha affezioni (cioè una cosa, non importa se la definiamo materiale o spirituale, più le sue "qualità" o i suoi "predicati"; questo è il modo di intendere della metafisica antica, o il modo in cui è stata intesa la metafisica antica).

- Il soggetto è il risultato di una retroazione nella distanza accaduta.

- La sua originaria assenza (il fatto per cui il soggetto non è mai origine, ma è risultato, supergetto, diceva Whitehead) trova nella soglia, nel *vacuum* dell'accadere dell'evento, la condizione per la sua "appropriazione", cioè per il suo sorgere nella "presenza".

("Appropriazione", non "riappropriazione", poiché non vi è appunto preventivamente nulla di "proprio", nessuna identità sottostante. E' Platone che pensa l'anima in termini di "riappropriazione", il che testimonia dell'evento di una differenza nella soglia della vicenda di mente e corpo, ciò che in altri anni abbiamo chiamato "strategia dell'anima".)

□ E' solo così, o solo "ora", che il riflesso, l'io riflesso, diviene *fondamento*, cioè sostanza.

- E, si badi, ora è *reale fondamento*, esso *funziona come tale*. Deriva dalla incomprensione di questi passaggi l'imbarazzo dell'antifondazionismo contemporaneo: esso non può infatti evitare di porsi come "fondamento" del suo preteso "s-fondamento", ma non sa come giustificare questo fondamento che di fatto abita e non può non abitare, come capita a ogni soggetto in quanto riflesso e quindi nuovo agente.

□ Ci si può dunque "fondare" solo in termini di risposta riflessa.

IN QUESTO SENSO L'ANIMA E' UN EFFETTO DI RISPECCHIAMENTO.

(Ovvero è la visione dello specchio, dove lo specchio è inteso, non come corpo empirico, ma come l'origine del "vedo di vedere"; donde tutti gli specchi empirici.)

□ Al fenomeno dello stacco (qualcosa si stacca riflettendosi indietro, o in quanto si riflette indietro: evento della differenza mente/corpo) vanno ricondotte tutte le soglie successive che

frequentano questa differenza e la trascrivono in una deriva di supporti: luoghi di formazione di supporti empirici caratteristici.

- Per es. l'ombra, la voce, l'immagine specchiata ecc., che, come si sa, sono tutte antichissime metafore dell'anima.

COROLLARIO:

Ed è così che la visione "vede": non il supposto "mondo esterno", ma il suo riflettersi (Il paradosso del cane che sogna trova qui la sua ultima spiegazione.)

- Sicché la *visione* e lo *specchio* sono i due pannelli che, con intrinseca necessità, hanno scandito il cammino genealogico del corso.

▯ Questo cammino non ha insegnato verità "oggettive" sull'anima, la mente e il corpo (che infatti non esistono come "sostanze").

- Anzi, ha insegnato a inibire, come insensata e superstiziosa, la domanda su "che cosa è" l'anima, la mente, il corpo.

- E così ha anche insegnato a non stupirsi che le modificazioni del cervello provochino modificazioni nella mente; o, all'inverso, che un discorso (come già sapeva a suo modo Gorgia) provochi modificazioni nel cervello. (Sappiamo cosa pensare di questi supposti "oggetti".)

▯ La domanda genealogica non si rivolge a "cose in sé", ma ai soggetti, in quanto portatori di un certo sapere (per es. di una certa concezione della mente e del corpo).

- Rivolgendosi ai soggetti, la genealogia fa questione del senso del loro avere quell'avere che è il mondo saputo nelle innumerevoli pratiche: si tratta di "vedere" come si formano cose e soggetti corrispondenti.

- Visione genealogica per "cose" genealogiche che si riflettono in soggetti genealogici, cioè in soggetti *divenuti* genealogici.

▯ Rendendo visibile la genealogia della relazione mente/orpo, il corso ha mostrato il *modofilosofico* di trascrivere il problema dell'anima (di cui si disse in esordio).

- Questa scrittura genealogica che abbiamo posto in opera educa allora l'anima filosofica, per soggetti filosofici futuri, liberi per quanto un soggetto può esserlo, e impegnati a interagire con le altre pratiche e gli infiniti eventi del mondo.

□ Leggiamo, come commiato, un brano tratto dai *Saggi* di Montaigne (libro II, cap.XVII, trad.it. Adelphi, Milano 1982, pp.888-9), suggeritoci dall'amico Carlo Gragnani. Esso sembra in effetti scritto apposta per noi. Montaigne si riferisce qui alla sua impresa di scrittura di cui i celebri *Saggi* sono il risultato.

"E anche se nessuno mi leggerà, ho forse perduto il mio tempo ad essermi intrattenuto per tante ore libere in meditazioni così utili e piacevoli? Modellando su di me questa figura, mi è stato necessario tanto spesso acconciarmi e compormi per ritrarmi, che il modello si è rassodato e in qualche modo formato anch'esso. Dipingendomi per gli altri, mi sono dipinto con colori più netti che non fossero i miei primitivi. Non sono tanto io che ho fatto il mio libro quanto il mio libro che ha fatto me...Non è che, in qualche modo, io abbia studiato per fare un libro, ma ho in qualche modo studiato per ciò stesso di averlo fatto...".

Quante soglie e supporti e Interpretanti queste parole scritte hanno attraversato per arrivare sin qui...!